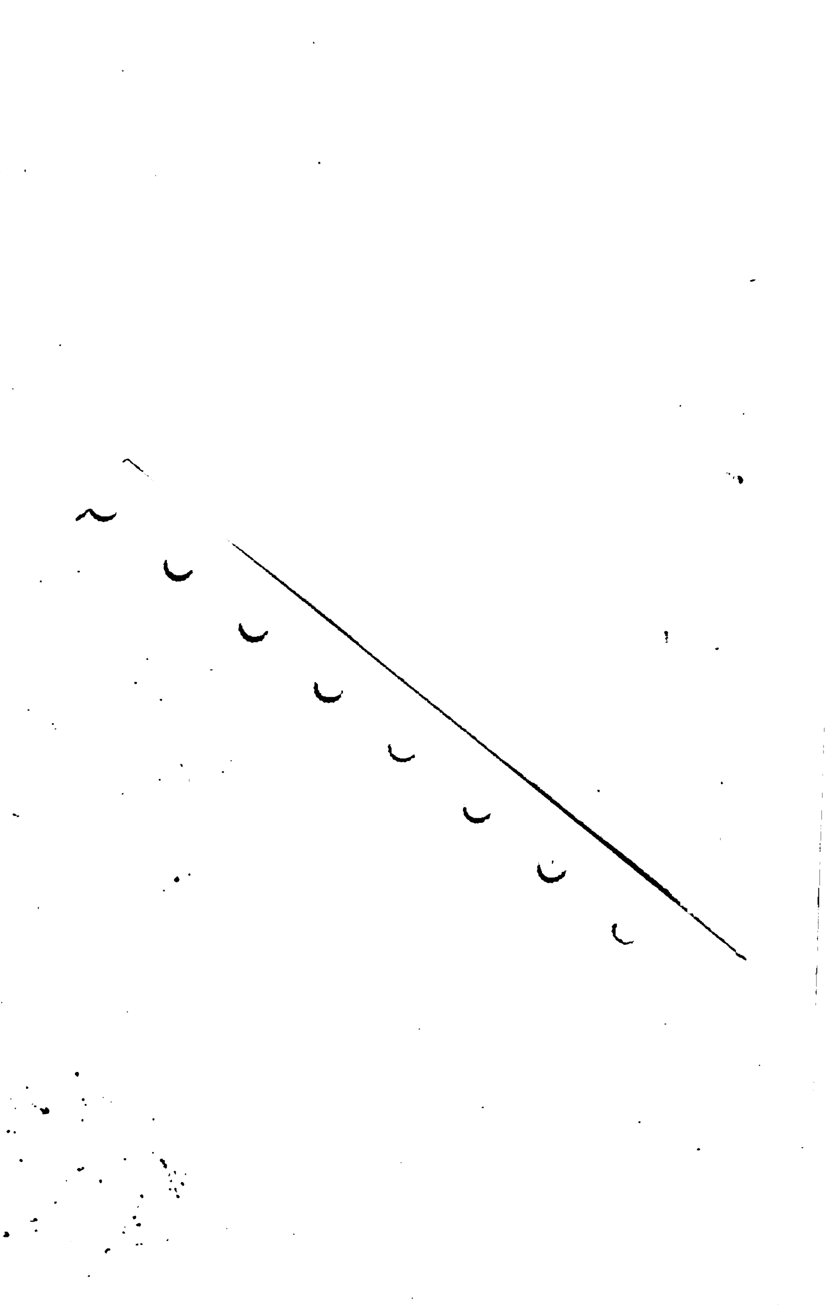




Beiträge

zur

Kirchengeschichte, Archäologie

und

Liturgik

von

Dr. Carl Joseph Hefele,

o. ö. Professor der Theologie an der Universität Tübingen.

Zweiter Band.

Mit drei lithographirten Tafeln.

Tübingen, 1864.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

— Laupp & Siebeck. —

Druck von H. Laupp in Tübingen.

Vorrede.

Die freundliche Aufnahme, die der erste Band dieser Beiträge gefunden hat, läßt mich nur wünschen, daß auch dem zweiten das gleiche Glück zu Theil werde. War der erste Band ausschließlich kirchenhistorischen und patrologischen Inhalts, so ist die größere Hälfte des zweiten, die Nummern 5—16 incl., liturgischen und archäologischen Erörterungen gewidmet. Unter den Abhandlungen dieser letztern Kategorie sind drei, die Nummern 5, 15 und 16 völlig neu, bei einer vierten: „über die Commemoration der Landesfürsten im Canon der hl. Messe" (S. 299 ff.), sind von der ältern Bearbeitung nur ein paar Sätze stehen geblieben, eine fünfte: „über die kirchlichen Hymnen und Sequenzen" (S. 303 ff.) ist eine durchgreifende Ueberarbeitung und Erweiterung eines früher nur als Manuscript gedruckten Aufsatzes. Auch unter den vier kirchenhistorischen Nummern dieses Bandes ist die erste: „über das Interregnum und den Sturz der Hohenstaufen" neu und noch an keinem andern Orte veröffentlicht. Die übrigen ältern Abhandlungen haben mehr oder weniger Verbesserung erfahren, im Ganzen wohl weniger, als sie bedurft hätten. Aber die Stellung, welche diese Beiträge zu meiner sonstigen literarischen Beschäftigung einnehmen und einnehmen dürfen, machte eine durchgreifende Reform älterer Arbeiten unmöglich, und es galt für sie nur die bekannte Alternative: sint ut sunt, aut non sint. Ob sie das sint verdienen, darüber mag der geneigte Leser entscheiden, und es wird mich freuen,

wenn meine Hoffnung in Erfüllung geht, daß wenigstens der Eine und Andere dieselben mit Nutzen und Vergnügen durchliest. Dabei kann ich den Freunden, die sich um die Fortsetzung meiner Conciliengeschichte interessiren, die Versicherung geben, daß die Veröffentlichung dieser Beiträge jener größern Arbeit nicht wesentlich Eintrag gethan hat.

Während ich dies schreibe, erfahre ich aus den öffentlichen Blättern, daß der geistreiche und berühmte Abbé Gerbet, Bischof von Perpignan, dessen wir in diesem Bande so häufig gedachten (S. 124—135), am 6. d. M. verschieden ist.

Tübingen am 22. August 1864.

Der Verfasser.

Inhalts-Verzeichniß.

Erklärung der 3 lithographirten Tafeln.

Taf. I.

Fig. 1. Kaiser Justinian, ein Weihegeschenk tragend, und Erzbischof Maximian von Ravenna, ein Kreuz in der Hand haltend, letzterer von zwei Clerikern begleitet; Mosaikbild zu San Vitale in Ravenna, aus der Mitte des 6. Jahrhunderts. Es stellt einen Theil der Einweihungsfeierlichkeit dieser Kirche dar. Beschrieben und abgebildet bei Hefner=Alteneck, Trachten des christl. Mittelalters, Kupferband I. Taf. 91 u. Textband S. 121.

Fig. 2. Bild eines Priesters aus dem 9. Jahrh. in einem Evangelienbuch der karolingischen Zeit auf der großherz. Hofbibliothek zu Darmstadt. Beschrieben und abgebildet bei Hefner=Alteneck, a. a. O. Kupferb. Taf. 32. Textband S. 46. f.

Fig. 3. Bild eines Diakons mit gothischen Gewändern. Amikt und Albe sind mit Paruren geschmückt. Die Dalmatik zeigt noch deutlich die alten parallelen Zierstreifen. Aus Bock, liturg. Gewänder, Bd. II. Taf. IV.

Fig. 4. Bild Gregors d. Gr. aus einem Evangelienbuch des 11. Jahrhunderts. Beschrieben und abgebildet bei Hefner=Alteneck, Kupferband I. Taf. 57. Textband S. 76.

Fig. 5. u. 6. Diakon und Erzbischof des 11. Jahrhunderts. Aus einem Missale des Benediktinerklosters St. Peter in Salzburg. Abgebildet und beschrieben von Hefner=Alteneck, a. a. O. Kupferband I. Taf. 36. Textb. S. 51.

Fig. 7. Ein Geistlicher des 11. Jahrhunderts. Aus einem Evangelienbuch der königlichen Bibliothek zu Stuttgart. Abgebildet und beschrieben von Hefner=Alteneck, a. a. O. Kupferb. I. Taf. 72. Textband S. 90. Eigenthümlich ist, daß der dargestellte Geistliche nach der Dalmatik zu schließen ein Diakon zu sein scheint, während er die Stola wie ein Priester trägt.

Fig. 8. Ein Diakon nach alter Weise die Stola auf der linken Schulter tragend, aus einem lateinischen Manuscript des 11. Jahrh. bei Agincourt, Denkmäler der Malerei Taf. 54.

Taf. II.

Fig. 9. Die Casula des Erzb. Willigis von Mainz ums J. 1000 n. Chr., aufbewahrt in der St. Stephanskirche zu Mainz. Beschrieben und abgebildet bei Hefner=Alteneck, a. a. O. Kupferband I. Taf. 11. Textband S. 13.

Fig. 10. Angebliche Casula des hl. Bernhard, aufbewahrt im Dom zu Aachen; jedenfalls dem 12. Jahrhundert angehörig. Beschrieben und abgebildet bei Hefner-Alteneck, a. a. O. Kupferb. I. Taf. 46. Textb. S. 64.

Fig. 11. Ein griechischer Priester mit Casel = Phainolium und ἐπιτραχήλιον = Stola; aus Goar, Euchology. Graec. p. 114.

Fig. 12. Griechischer Bischof mit dem φαινόλιον πολυσταύριον, dem ὠμοφόριον (= Pallium) und dem ἐπιγονάτιον. In der rechten Hand hält er den Trikir (τρεῖς und κηροί = Kerzen), das Symbol der Trinität, in der linken den Dikir (δύο u. κηροί), Symbol der zwei Naturen in Christus. Aus Goar l. c.

Fig. 13. Ein griechischer Erzbischof mit dem Saccus (statt des Phainoliums), dem ὠράριον, dem ἐπιγονάτιον und der Mitra. Aus Goar, l. c. p. 115 und Edw. v. Muralt, Leribion der morgenl. Kirche, Taf. IV.

Fig. 14. Ein griechischer Diakon mit Dalmatik und Orarium. Aus Muralt, a. a. O. Taf. II.

Fig. 15. Das bischöfliche Rationale im Domschatz zu Regensburg, aus dem 13. Jahrhundert herrührend, bei Bock, liturg. Gewänder, Bd. I. Heft 3. Taf. V.

Taf. III.

1. Das ציץ (Ziz), die Goldplatte am Kopfbund des jüdischen Hohenpriesters, mit der Inschrift קֹדֶשׁ לַיהוָה.

2. Das מִצְנֶפֶת (miznephet), der Kopfbund des jüdischen Hohenpriesters.

3, und 3b. Abbildungen eines Bischofs aus einem lateinischen Pontifikalbuch des 9. Jahrh. in der Bibliothek der Minerva zu Rom. Vgl. Agincourt, Denkm. der christl. Malerei, Taf. 37 u. 38.

4. Abbildung des Papstes Paschalis II. (ums Jahr 1100) und seiner Mitra aus der Klosterchronik von San Vincenzo aus dem 12. Jahrhundert, nach Agincourt, a. a. O.

5. Abbildung des Papstes Gelasius II. und seiner Mitra, aus dem Bollandistenwerk, Thesaurus, T. II. p. 321.

6. Abbildung einer Mitra in der Katakombe Platonia bei St. Sebastian zu Rom nach Perret.

7. Französische Mitra aus dem 13. Jahrh. nach Agincourt, a. a. O. Taf. 70.

8. Papst Gregor IX. mit der Inful und

9. Papst Innocenz III. mit der Tiara bei Agincourt, a. a. O. Taf. 100.

10. Der hl. Disibod u. seine Mitra, auf einer Metallplatte des 12. Jahrh. nach den Bollandisten l. c. p. 322.

11. Andere Mitra des hl. Disibod, ebendaselbst.

12. Eine Mitra aus dem 14. Jahrhundert, nach einem Manuscript des 14. Jahrhunderts, nach Agincourt, a. a. O.

13. Krone Constantins d. Gr. in einem Bild aus dem 12. Jahrhundert, bei Agincourt, a. a. O. Taf. 67.

14. Cölner Birett aus dem 15. Jahrh. nach Bock, liturg. Gewänder Bd. I.

1.

Das Interregnum und der Sturz der Hohenstaufen.

(Zugleich Berichtigung einiger Stellen in Böhmer's Regesten.)

Genauer betrachtet beginnen die Zeiten des Interregnums nicht erst mit dem Tode Friedrich's II. i. J. 1250, sondern schon mit seiner Absetzung auf der 13. allgemeinen Synode zu Lyon i. J. 1245. Wohl schickte der Kaiser alsbald seinen Sohn König Conrad nach Deutschland, um sein Ansehen hier zu wahren und die vom Concil anbefohlene Wahl eines neuen Königs resp. Kaisers zu verhindern, aber schon im Frühjahr 1246 war der Umschwung der öffentlichen Stimmung in Deutschland soweit zu seinen Ungunsten vorgeschritten, daß sich die päpstliche Partei auf den Landgrafen Heinrich Raspe (der Rauhe) von Thüringen als Gegenkönig einigte. Innocenz IV. forderte dringend zu dessen Wahl auf, und sie wurde am 22. Mai 1246 zu Hochheim bei Würzburg durch die Erzbischöfe von Mainz, Trier, Cöln und Bremen, die Bischöfe von Würzburg, Naumburg, Regensburg, Straßburg und Speier, die Herzoge Heinrich von Brabant und Albrecht von Sachsen ꝛc. vollzogen [1]). Als König Conrad gegen ihn zum Schwerte griff, siegte Heinrich Raspe in der großen Schlacht bei Frankfurt am 5. August desselben Jahres, aber auch seine Macht konnte keine Festigung erlangen, denn er starb schon am 17. Februar 1247 auf der Wartburg in Folge bösartigen Durchfalls. Noch schwächer war sein Nachfolger, der am 3. Oktober 1247 von einem kleinen Theile der deutschen Fürsten zu Neuß bei Düsseldorf zum Gegenkönig gewählte junge Graf Wilhelm von Holland, aber doch konnte auch ihm gegenüber der abgesetzte Kaiser wenigstens in Deutschland nicht mehr zu Macht und Geltung gelangen, und Jahre

1) Huillard-Bréholles, hist. diplom. Friderici II. Paris 1852. T. VI. p. 400—402. 429 sqq. Pertz, Leg. T. II. p. 361 sq. Böhmer; Kaiserregesten v. J. 1198—1254. S. 265 und v. J. 1246—1313. S. 1.

verflossen in zahllosen kleinen Kämpfen zwischen Wilhelm und Friedrich's Sohn Conrad, und in dem Streben Beider, ihre Partei, wenn auch auf Kosten des Reichs, möglichst zu vergrößern. Bei diesen Fehden wurden manche deutsche Städte, Burgen und Dörfer verwüstet, und zum Krieg gesellten sich Seuchen. Noch schlimmer war die bei dem Abmangel einer kräftigen Centralgewalt ungescheut hervortretende Willkühr, Gewaltthat und Selbstsucht der Einzelnen, verbunden mit allgemeiner Unordnung. Fester war des Kaisers Ansehen in Italien begründet, so daß der Papst die Rückkehr nicht wagen konnte und sechs Jahre und darüber in Lyon zu bleiben genöthigt war. Schon konnte Friedrich daran denken, mit mächtigem Heere und von der antiklerikalen Partei in Frankreich unterstützt, selber nach Lyon zu ziehen, und hier vor einer großen ihm ergebenen Versammlung, dem Gegenstück der Synode, die ihn abgesetzt hatte, über den Papst zu triumphiren; ja er war zur Ausführung dieses Planes schon am Fuße der Alpen angelangt, da begann, von der unglücklichen Belagerung Parma's an (18. Febr. 1248), sein Stern auch in Italien zu erbleichen, und der Papst mahnte jetzt die Lombarden zu neuer Anstrengung auf, um den „Triumph über den Tyrannen" vollständig zu machen. Beide Parteien verfolgten einander mit bitterstem Ingrimm. — Seit dem Jahre 1237 war Friedrich II. nicht mehr nach Deutschland gekommen, hatte sich vielmehr binnen dieser zwölf Jahre ausschließlich in Ober- und Mittelitalien aufgehalten. Jetzt verließ er auch diese Gegenden (Mai 1249), um wenigstens in seinem Erbreich beider Sicilien festen Fuß zu behalten, den Bestrebungen des Cardinallegaten Petrus von St. Georg ad velum aureum gegenüber, der ihn hier mit geistlichen und weltlichen Waffen bekämpfen sollte. Das Glück begann dem Kaiser wieder zu lächeln, da erkrankte er, kaum vom sog. heiligen Feuer genesen, aufs Neue, an der Ruhr, fühlte rasche Abnahme seiner Kräfte und starb schon am 13. Dezbr. 1250 zu Fiorentino in Apulien, fast 56 Jahre alt, vom Erzbischof von Palermo, dem er gebeichtet hatte, vom Banne absolvirt [1]).

Papst Innocenz IV. war noch in seinem Asyl zu Lyon, als er vom Tode des Kaisers Kunde erhielt. Anfangs wollte er sogleich nach Rom zurückkehren, entschied sich aber bei näherer Ueberlegung

1) **H. Bréholles**, l. c. p. 451. 502. 575. 581. 603. 682. 805. **Böhmer**, Regesten v. J. 1198—1254. S. 203 ff. 266, v. J. 1246—1313. S. 2 ff. Vgl. meine Conciliengesch. Bd. V. S. 1002—1016.

dahin, vorderhand noch nähere Nachrichten über das Königreich beider Sicilien zu erwarten, ob es, namentlich der Episkopat, zum Gehorsam gegen den heiligen Stuhl zurückkehren oder auf staufischer Seite verharren werde. Für Letzteres war Friedrich's natürlicher Sohn, Manfred, Fürst von Tarent, thätig, der gemäß dem Testamente des Kaisers für seinen Bruder Conrad IV., den Erben von Deutschland und Italien, die Statthalterschaft über beide Sicilien führte. Der Papst seinerseits beauftragte nun den genannten Cardinal Petrus von St. Georg ad v. a., die öffentliche Stimmung in diesen Gegenden zu erforschen, bestellte auch den Erzbischof von Bari zum Legaten für dieselben und erließ Rundschreiben an alle Bischöfe, Aebte, Priester, Grafen und Städte ꝛc. Siciliens, um sie zum Wiederanschluß an die Kirche aufzufordern. Schärfere Mahnschriften richtete er an die zwei Erzbischöfe von Palermo und Salerno, welche bisher an der Spitze der antipäpstlichen Partei gestanden, und verbot zugleich den Deutschen, bei Strafe der Excommunikation, irgend einen Prätendenten Siciliens zu unterstützen [1]).

Um in Deutschland selbst die hohenstaufische Partei zu bewältigen und dem Gegenkönig Wilhelm von Holland zum Sieg zu verhelfen, hatte der Papst wenige Tage vor dem Tode Friedrichs den Bischof von Speier beauftragt, alle Orte mit dem Interdikt zu belegen, deren Herrn oder Einwohner dem abgesetzten Kaiser oder seinem Sohne Conrad zum Nachtheil der Kirche und des Reichs anhängen würden, und Alle von den Eiden zu lösen, die sie den Hohenstaufen geleistet hätten [2]). Die Bitterkeit des Streites verwirrte die Gemüther in dem Grade, daß der Bischof Albert von Regensburg und der Abt Ulrich von St. Emmeran kein Bedenken trugen, an Weihnachten 1250 einen Mordanschlag auf König Conrad zu begünstigen. Sie hatten von den Hohenstaufen viel gelitten, während die Stadt Regensburg gibellinisch gesinnt war. Jetzt als König Conrad in einem Nebengebäude des genannten Klosters wohnte, wurde er von Ritter Conrad von Hohenfels und andern Verschwornen am 28. Dezember Nachts überfallen, und entging fast nur durch ein Wunder dem Tode. Da die Mönche von St. Emmeran keinen Theil an dem

1) Raynald., Contin. Annalium Baronii ad ann. 1251, 1—7.

2) Im Codex diplom. zum 4. Bande v. Meerman, Geschiedenis van Graaf Willem van Holland, roomsch Konig, p. 67; dem Hauptinhalt nach auch angeführt v. Böhmer, Regesten v. J. 1246—1313 S. 319.

Frevel hatten, so blieb das Kloster verschont, und nur das Haus mußte niedergerissen werden, worin das Attentat verübt worden war [1]).

Auf die Nachricht vom Tode Friedrich's II. beauftragte der Papst einen Dominikaner, von Eyka, in Deutschland das Kreuz gegen König Conrad zu predigen, und forderte zugleich Wilhelm von Holland auf, jetzt muthig und klug aufzutreten und bösen Einflüsterungen kein Gehör zu geben, vielmehr dem Papst zu vertrauen, der ihm die Kaiserkrone so gerne verleihen möchte. Auch schickte er den Archidiakon von Laon sammt dem Deutschmeister Theoderich an alle Fürsten und Grafen Deutschlands, um sie für die Kirche und für König Wilhelm zu gewinnen, und erließ zu gleichem Zwecke im Februar 1251 noch eine Menge anderer Schreiben an viele geistliche und weltliche Herrn und an die Magistrate bedeutender Städte in Deutschland [2]). Gleichzeitig suchte er den jungen König Wilhelm, dessen Hausmacht so beschränkt war, mit dem einen oder andern mächtigen deutschen Hause durch Heirath zu verbinden und sprach jetzt schon den Satz aus, daß nie mehr ein Hohenstaufe die Kaiserwürde und das Reich, ja nicht einmal das Herzogthum Schwaben haben solle. Auch lobte er die Schwaben wegen ihrer Anhänglichkeit an die Kirche, wie ihm deren Botschafter, der Graf von Würtemberg gemeldet habe, und ließ auch bei ihnen das Kreuz gegen Conrad predigen [3]).

Als der Papst erfuhr, daß König Conrad zunächst alle seine Macht auf Sicilien concentriren wolle, beschleunigte er, um in Italien wirken zu können, seine Abreise von Lyon in dem Grade, daß er sogar das Anerbieten einer Zusammenkunft mit der Königin Blanka von Frankreich (Mutter Ludwig's d. Hl. und Reichsverweserin während seines damaligen Kreuzzugs) und mit König Heinrich III. von England ausschlagen mußte. Die Bürger von Lyon aber belobte er wegen der freundlichen Aufnahme, die sie ihm gewährt, verlieh ihnen verschiedene Privilegien und nahm sie in den beständigen Schutz des hl. Petrus [4]).

Unterdessen war König Wilhelm mit großem Gefolge gen Lyon

---

1) **Raynald.** l. c. 1251, 8. **Böhmer**, Regesten v. J. 1198—1254. S. 268 f.

2) **Raynald.** l. c. 1251, 7. 9. 11. **Böhmer**, Regesten v. J. 1246—1313. S. 319—321.

3) **Raynald.** l. c. 1251, 11. **Böhmer** a. a. O. S. 321.

4) **Raynald.** l. c. 1251, 15—24.

gezogen, hatte unterwegs den König Conrad bei Oppenheim besiegt, und feierte nun mit Innocenz zu Lyon das Osterfest, 16. April 1251. Drei Tage später verließ der Papst die Stadt, blieb ungefähr einen Monat in Genua, gewann den Grafen von Savoyen, der bisher auf staufischer Seite gestanden, reiste dann langsam durch Oberitalien, um überall neue Anhänger zu gewinnen, und nahm endlich im November provisorisch festen Sitz zu Perugia [1]).

Manfred hatte großen Eifer entwickelt, um seinem Bruder Conrad das Königreich beider Sicilien zu erhalten, wurde aber dabei von dem Statthalter der Insel Sicilien, Petrus Rufus, einem Günstling des verstorbenen Kaisers, fast gar nicht unterstützt. So kam es, daß gerade die wichtigsten Städte Unteritaliens, Neapel, Capua ꝛc. ihm Gehorsam verweigerten und die Sehnsucht nach Befreiung vom Banne und nach Versöhnung mit der Kirche immer allgemeiner wurde. Ein Versuch Manfred's, sich mit dem Papste zu verständigen, mißlang; als aber König Conrad mit Beginn des Jahres 1252 selber in Apulien auftrat, wurden Capua, Neapel und alle andern widerspenstigen Städte und Schlösser erobert. Dabei mußte Manfred erleben, daß sich Conrad gegen ihn undankbar und mißtrauisch zeigte, ihn vieler Güter beraubte, seine Verwandten mütterlicher Seite aus Italien verbannte [2]), den Statthalter Siciliens und andere seiner Feinde begünstigte. Um den Fortschritten Conrad's entgegenzutreten, bot der Papst im Sommer 1253 als Oberlehensherr beider Sicilien die Krone dieses Reichs dem Prinzen Carl von Anjou an und forderte ihn zur Vertreibung der Staufer auf [3]), aber die Sache zerschlug sich wieder und auch eine Verhandlung mit England führte zu keinem Resultate, während sich Conrad schon um Neujahr 1254 in Italien so sehr befestigt hatte, daß er an Rückkehr nach Deutschland denken konnte. Gleichzeitig suchten die Grafen von Savoyen und Montfort zwischen ihm und dem Papste einen Vergleich anzubahnen und an Mitfasten 1254 sollte er sich persönlich oder durch Bevollmächtigte vor Innocenz wegen der Punkte vertheidigen, die ihm zur Last gelegt wurden, da starb er plötzlich am 20. Mai 1254 zu Lavello bei Melfi am Fieber in einem Alter von nur 26 Jahren.

1) **Raynald.** l. c. 1251, 30 seqq. u. 45 nebst Mansi's Note zu n. 30. **Böhmer**, a. a. O. S. 17.

2) Bianca, Manfred's Mutter, Tochter des Markgrafen Lancia, war viele Jahre Maitresse des Kaisers.

3) **Raynald.** l. c. 1251, 38—43. 1253, 2—5.

Die Gerüchte, Manfred oder Johannes von Procida oder gar der Papst habe ihn vergiftet, verdienen und bedürfen keiner Widerlegung [1]).

Unterdessen hatte König Wilhelm einige Fortschritte in Deutschland gemacht. Bald nach jener Zusammenkunft mit dem Papste war es ihm gelungen, den Mainzer Erzbischof Christian II., der nicht für ihn wirken wollte, mit Hülfe des Cardinallegaten Hugo von St. Sabina zu verdrängen und einen ihm ergebenen jungen Mann, den Wildgrafen Gerhard, auf den ersten Stuhl Deutschlands zu erheben. Nicht minder war es günstig, daß im gleichen Jahre Ottokar, der Sohn des böhmischen Königs Wenzel, von den östreichischen Ständen zum Herzog erwählt wurde. Als der letzte Babenberger, Friedrich der Streitbare, i. J. 1246 in einer Schlacht gegen die Ungarn gefallen war, hatte Kaiser Friedrich sich der Herzogthümer Oestreich und Steiermark bemächtigt; nach seinem Tode aber bestätigte der Papst gerne den antistaufischen Ottokar als Herzog von Oestreich (Steiermark kam an Ungarn) unter der Bedingung, daß er auf Wilhelms Seite stehe, so lange dieser der Kirche treu verbleibe. Ueberdieß vermählte sich jetzt Wilhelm mit Elisabeth, Tochter des Herzogs Otto von Braunschweig (25. Januar 1252) und gewann wieder mehrere Fürsten und Herrn, Klöster und Städte durch Gnaden aller Art, durch Verleihung von Zöllen, Marktrechten und Privilegien, durch Schenkung von Höfen und Schlössern rc., großentheils mit Verschleuderung von Reichsgütern und Reichsrechten [2]). Darauf hielt er einen Hoftag zu Frankfurt oder genauer vor den Thoren der Stadt, welche ihm in ihrer gibellinischen Gesinnung den Eingang verwehrt hatte, und ließ hier zwei große Dekrete verkünden, wornach Conrad des Herzogthums Schwaben und aller sonstigen Güter beraubt und jedes Fürstenthum oder Lehen, dessen Bestätigung nicht bei ihm (Wilhelm) nachgesucht worden, erloschen sein sollte (Juli 1252). Es ist keine Frage, daß Reichsdekrete solcher Art der päpstlichen Bestätigung nicht bedurften, und wenn Wilhelm sie dennoch erbat, so geschah es im Bewußtsein seiner Schwäche. Des Papstes Mitbe-

---

1) Raynald. l. c. 1253, 2—5. 1254, 41. 42. 44. 1255, 8. Böhmer, Regesten v. J. 1198—1254. S. 273. Raumer, Hohenst. Bd. IV. S. 349 f. 1te Aufl.

2) Raynald. l. c. 1251, 12. Böhmer, Regesten v. J. 1246—1313. S. 18 ff. 349. 427. Raumer, a. a. O. 403. Ottokar Lorenz, deutsche Gesch. im 13. u. 14. Jahrh. Wien 1863. Bd. I. S. 89 ff.

theiligung, glaubte er, solle die Durchführung solcher Edikte ermöglichen, aber auch sie konnte das Gewünschte nicht leisten [1]).

Durch Anwendung dieser Dekrete auf die Gräfin Margaretha von Flandern sah sich König Wilhelm bald in einen Krieg mit ihr und ihrem Bundesgenossen Carl von Anjou verflochten, und gerade hier zeigte sich, wie gering sein Ansehen war. Verlangte doch die trotzige Gräfin, daß der König ihr den Lehenseid leiste, wegen einiger von Flandern abhängiger Güter, die er als Graf von Holland besaß, und offen höhnte Carl von Anjou den „Wasserkönig." Dennoch behielt Wilhelm i. J. 1253 in der Schlacht von Westcapellen und etwas später bei endlicher Ausgleichung der Sache in so weit die Oberhand, daß wenigstens ein Theil der Besitzungen Margaretha's, das Hennegau, seinem Schwager Johann von Avesnes verblieb [2]).

Auch einige andere Vorfälle zeigen, wie wenig König Wilhelm den Fürsten imponirte und wie geneigt sie waren, ganz ebenso wie einst beim Streite zwischen Otto IV. und Philipp von Schwaben je nach Laune oder temporärem Vortheil von der einen Seite auf die andere überzuspringen. Derselbe Erzbischof Arnold von Trier, der Wilhelm nach Lyon begleitet hatte, ließ Jahrs darauf Soldaten desselben treulos gefangen nehmen, tödten und in den Rhein werfen und Erzbischof Conrad von Cöln, der Erbauer des Doms, der bisan Hauptförderer Wilhelm's gewesen, fiel wegen der Flander'schen Fehde nicht nur von ihm ab, sondern strebte ihm sogar nach dem Leben und ließ in Neuß das Haus anzünden, worin sich der König befand. Als Pendant mag gelten, daß ein Ritter bei Worms die Gemahlin des Königs gefangen nahm und nur gegen Lösegeld wieder entließ. Sogar auf die Nachricht von dem Tode Conrad's IV. trat keine wesentliche Besserung für Wilhelm ein. Niemand konnte oder wollte rechtes Vertrauen zu ihm gewinnen, ja „der unbedeutende Graf, sagt Böhmer, konnte wohl der Strohmann der Großen sein, aber nicht ihr Herr." Ein Krieg mit den Friesen machte seinem Leben frühzeitig ein Ende. Er war schon weit in Westfriesland eingedrungen und seinem Gefolge vorangeeilt, da brach das Eis unter seinem Pferde und er

1) **Raynald.** l. c. 1252, 17. 18. **Böhmer**, a. a. O. S. 22 u. 321.

2) **Böhmer**, a. a. O. S. 22. 23. 26—29. **Raumer**, a. a. O. S. 396 ff. Johann von Avesnes, mit Wilhelms Schwester vermählt, war ein Sohn der Margarethe von Flandern, aus ihrer ersten Ehe mit Burchard von Avesnes (s. m. Conciliengesch. Bd. V. S. 809), sie aber wollte alle ihre Güter den Söhnen zweiter Ehe zuwenden.



wurde von einigen Friesen, die ihn nicht kannten, erschlagen, den 28. Januar 1256 [1]).

Schon ein Jahr zuvor hatte auch Papst Innocenz IV. das Zeitliche gesegnet. Er war gegen Ende des Jahres 1253 von Perugia (s. S. 5.) nach Rom gegangen. Die Bürgerschaft, an deren Spitze der Senator Brancaleone fast unumschränkt regierte, hatte ihn dringend und drohend dazu aufgefordert, und zeigte nach seiner Ankunft so wenig Ehrfurcht und Gehorsam, daß der Papst nach einiger Zeit die Stadt wieder verließ und sich nach Anagni begab. Er war noch in Rom, als Berthold von Hohenburg, den der König Conrad bei seinem Tode zum Reichsverweser in Italien bestellt hatte, — eine Gesandtschaft abordnete, um dem letzten Willen des Verstorbenen gemäß dessen einzigen erst zweijährigen Sohn Conrad d. j. (er war am 25. März 1252 in Bayern geboren worden) dem Papste zu empfehlen. Innocenz erklärte in versöhnlichem Sinne, daß zwar das Reich beider Sicilien von Rechtswegen der römischen Kirche zurückgefallen sei, daß er aber dem Kinde, wenn es mannbar geworden, Gunst erweisen wolle und es jetzt schon als König von Jerusalem und Herzog von Schwaben anerkenne. Auch sollten alle Apulier, die dem Papste huldigen würden, dem Eide die Klausel „unbeschadet der Rechte Conradin's" beifügen [2]).

Bald darauf legte Berthold von Hohenburg die Regentschaft nieder, sei es, daß er als Deutscher an der Möglichkeit sie fortzuführen zweifelte oder daß er sich mit dem Papste nicht weiter verfeinden wollte, und Manfred wurde nun von den Gibellinen dringend gebeten, ja eigentlich gezwungen, die Regierung beider Sicilien zu übernehmen. Zugleich sicherte man ihm für den Fall, daß Conradin sterbe, die Nachfolge zu. Der Papst damit unzufrieden schickte seinen Vetter, den Cardinal Fiesko, mit ausgedehnten Vollmachten nach Apulien und knüpfte zugleich mit dem Statthalter der Insel Sicilien, Petrus Rufus, so freundliche Beziehungen an, daß Manfred, von allen Seiten bedroht, durch seinen Oheim Galvan Lancia Versöhnung mit dem Papste suchte (27. Septbr. 1254). Er anerkannte des Papstes Recht auf das sicilische Reich und ließ sich von ihm zum Statthalter aller Länder diesseits des Faro (also Unter=

---

1) **Raynald.** l. c. 1252, 18. 1256, 1. **Böhmer**, Regesten d. J. 1246—1314. S. 28—36 u. 350.

2) **Raynald.** l. c. 1254, 46. 47. **Raumer**, a. a. O. S. 352.

italiens) ernennen. Darauf hielt der Papst seinen feierlichen Einzug in Neapel. Er war jetzt im Zenith seiner Macht; aber in Bälde erneuerte Manfred die Feindseligkeiten und errang so schnelle und glänzende Erfolge über den Cardinal Fiesko und den ihm jetzt verbündeten Berthold von Hohenburg, daß Innocenz aus Kummer erkrankte und am 13. September 1254 zu Neapel verschied [1]). Vor wenigen Monaten betrachteten wir sein schönes Grabmahl in der dortigen Kathedrale zum hl. Januarius.

Ein paar Wochen später wurde in Neapel der Cardinalbischof Reginald, ein Verwandter Gregor's IX. und Innocenz' III., als Alexander IV. gewählt, ein frommer sittenstrenger Mann, aber falschen Rathschlägen der Schmeichler und Egoisten nicht völlig verschlossen [2]). Bald nach seiner Stuhlbesteigung begann er mit der Mutter und Großmutter Conradin's zu unterhandeln. Conradin's Mutter, Elisabeth von Bayern, lebte jetzt in München bei ihrem Bruder Herzog Ludwig dem Strengen, der die Vormundschaft über Conradin übernahm. Der Papst versprach, die Rechte des letztern nicht nur zu wahren, sondern noch zu erhöhen und schickte den Bischof von Chiemsee als Nuntius an den bayrischen Hof. Gleichzeitig wollte er sich auch mit Manfred verständigen, aber die Verhandlungen führten zu keinem Ziele, der Papst bot darum die sicilische Krone aufs Neue dem Prinzen Edmund von England an, und dessen Vater, Heinrich III., ging trotz seiner Verwandtschaft mit den Hohenstaufen darauf ein. Zugleich ließ der Papst das Kreuz gegen Manfred predigen, und drei Heere gegen ihn vorrücken. Aber trotz ihrer Größe blieben diese im Nachtheil und die Summen, welche England nicht ohne große Belästigung, namentlich des Clerus, gesandt hatte, waren nutzlos verausgabt [3]). Eine kurze Episode der Ruhe in diesen Kriegswirren brachte die Ankunft einer bayrischen Gesandtschaft, welche mit dem Papst und mit Manfred verhandeln sollte; aber auch dieß zerschlug sich wieder und Manfred setzte seine kriegerischen Operationen mit solchem Glücke fort, daß in Bälde ganz Unteritalien sammt Sicilien in seiner Gewalt war. Die Barone beider Länder wählten ihn jetzt zum König und deducirten, daß er ohne Rücksicht auf Conradin Rechte an die

1) Raynald. l. c. 1254, 49—65. Raumer, a. a. O. S. 353—375.

2) Böhmer, Regesten v. J. 1246—1313. S. 324. Raynald. l. c. 1254. Anhang 1. 2.

3) Raynald. l. c. 1255, 8 sqq. Lingard, Gesch. v. Engl. deutsch v. Salis, Bd. III. S. 129 f.

Krone habe. Da gleichzeitig das Gerücht, Conradin sei in Deutschland gestorben, in Umlauf gebracht wurde, ließ sich Manfred am 11. August 1158 in der Kathedrale zu Palermo feierlich krönen [1]).

Wie der Süden so war auch der Norden Italiens um diese Zeit der Schauplatz blutiger Kämpfe zwischen Guelfen und Gibellinen, zwischen Dynasten und Dynasten, Familien und Familien, Städten und Städten, Bürgerschaft und Adel, und da Niemand das kaiserliche Ansehen geltend machen konnte, so war es kleinen Tyrannen möglich, große Gewalt zu erlangen und noch größere Frevel zu üben. In Mailand regierte Martin della Torre, nachdem er alle ihm mißliebigen Einwohner vertrieben; Piacenza, Cremona und andere Städte hatte Hubert Pallavicini unterjocht, der schrecklichste von Allen aber war Ezzelin von Romano, Friedrich's II. Tochtermann, Anfangs ein eifriger Gibelline, in Bälde ein Wütherich, wie wenige in der Geschichte. Er hatte sich nach und nach der Städte Padua, Vicenza, Verona, Bassano rc., kurz des ganzen nordöstlichen Oberitaliens (Venedig ausgenommen) bemächtigt, übte eine Tyrannei ohne Gleichen, spottete aller Religion und Sitte, und schaute mit furchtbarer Kälte den Todesqualen seiner Opfer zu. Der Bann, womit ihn der Papst wiederholt bedrohte und bestrafte, gab ihm Veranlassung, gegen die Kirche und ihre Anhänger zu wüthen, und zur Ehre der Menschheit darf man glauben, daß kein Zweiter, so lange die Welt steht, gleich erfinderisch war in den raffinirtesten Martern und Todesarten. Im Jahre 1256 errang der päpstliche Legat, Erzbischof Philipp von Ravenna, nachdem das Kreuz gegen Ezzelin gepredigt und ein Bund von Städten und Herrn gegen ihn geschlossen worden war, an der Spitze eines Heeres einige Vortheile über den Tyrannen, ward aber im September 1258 wieder geschlagen, und erst im folgenden Jahre gelang es, nachdem die Brescianer von Ezzelin abgefallen, ihn bei Cassano (östlich von Mailand) zu fangen. Bekanntlich wies er im Gefängniß jeden priesterlichen Beistand und die Mahnung zur Reue mit dem schrecklichen Worte zurück: „er habe nur **eine** Sünde zu bereuen, daß er an seinen Feinden nicht gehörig Rache genommen." Dabei verschmähte er Arznei und Nahrung und riß mit Gewalt die Binden von seinen Wunden, so daß er am

---

1) **Raynald.** l. c. 1255, 1—9. 1256, 30—37. 1257, 33—42. 1258, 8 sqq. **Böhmer**, Regesten v. J. 1198—1254 S. 279. 280 u. 282; Regesten v. J. 1246—1313 S. 324. **Raumer**, a. a. O. S. 376—391.

27. September 1259 todt in seinem Kerker gefunden wurde [1]). Lessing's berühmtes Bild in Frankfurt soll, wie mir scheint, gerade seine Unbußfertigkeit verherrlichen.

Ezzelins Bruder Alberich von Romano, der sich früher von ihm getrennt und der kirchlichen Seite zugewandt, übrigens auch seinerseits den Tyrannen gespielt hatte, war später wieder mit seinem Bruder versöhnt und Genosse seiner Unternehmungen geworden. Nach Ezzelins Sturz wurde darum auch er von einem oberitalischen Städtebund angegriffen und in seinem Schlosse St. Zeno bei Bassano belagert. Durch Hunger und Durst zur Uebergabe genöthigt (26. August 1260) wurde er sammt seiner Familie von den Siegern nach schmählicher Mißhandlung ermordet. Und damit zum Unglück der Lombarden nichts fehle, waren seit einiger Zeit eine Menge Albigenser aus Frankreich, um der Verfolgung daselbst zu entgehen, hieher eingewandert, und die häretische Gährung hatte während der Kämpfe zwischen den Päpsten und Friedrich II. ungehindertes Wachsthum. Gleich nach dem Tode Friedrichs ergriff Innocenz IV. allerdings Maßregeln gegen die Ketzer und bestellte den Cardinaldiakon Oktavian von St. Maria in via lata zum Legaten, die beiden Dominikaner Petrus von Verona und Vivian von Bergamo zu Missionären und Inquisitoren für die angesteckten Provinzen. Bruder Petrus wurde jedoch schon im April 1252 von den Ketzern bei Como ermordet (jezt noch als Petrus Martyr verehrt) und der Häresie konnte vorderhand nicht Einhalt gethan werden. So lange Ezzelin lebte, war er ihr offener Beschützer, und auch nach seinem Sturze blieb Oberitalien noch lange in den Händen der Feinde Roms, die jede Aktion gegen die Ketzer unmöglich machten [2]).

In Deutschland war nach dem Tode Wilhelms von Holland eine neue Königswahl nöthig geworden, aber es herrschte so wenig Einheit und so viel Intrigue, daß erst nach Verlauf eines vollen Jahres eine Wahl, leider eine unglückliche Doppelwahl vorgenommen wurde. Die vielverbreitete Meinung, die Krone sei zuerst dem König Ottokar von Böhmen angetragen, von ihm aber ausgeschlagen worden,

---

1) Raynald. l. c. 1244, 18. 1251, 10. 1254, 35. 1255, 7—13. 1256, 38 sq. 1258, 1 sq. 1259, 1—3. Raumer, a. a. O. 423—440.

2) Raynald. 1251, 32. 1252, 11. 1253, 10 sqq. 1254, 35 sqq. 40. Schmidt, hist. de la secte des Cathar. T. I. p. 329. Raumer, a. a. O. S. 440 ff. u. 505.

haben in neuerer Zeit Chmel und Lorenz beseitigt [1]), und letzterer insbesondere meint, die Reise des Cölner Erzbischofs nach Prag im Juli 1256 habe nicht die eigene Erhebung Ottokars, sondern dessen Gewinnung für Richard von Cornwallis, den reichen Bruder des englischen Königs Heinrich III., zum Zwecke gehabt. Für letzteren nämlich waren englische Geschäftsträger in Rom und Deutschland sehr thätig, ihre Anträge durch Versprechung großer Summen unterstützend. Aber auch König Alfons X. oder der Weise von Castilien, der mit den Hohenstaufen verwandt schon früher Ansprüche auf das Herzogthum Schwaben gemacht hatte, trat als Competent auf, und nahm schon im März 1256 auf Einladung der Pisaner den Königstitel an. Eine dritte Partei scheint an den letzten Hohenstaufen Conradin gedacht zu haben, so daß Papst Alexander IV. am 28. Juli 1256 an die drei großen rheinischen Erzbischöfe zu schreiben für gut fand: man solle ja auf keinen Nachkommen Friedrichs II. das Auge lenken, da sich in diesem schlimmen Geschlechte die Bosheit der Väter auf die Söhne vererbe und ein schlechter Baum schlechte Früchte trage. Als vierten Candidaten endlich stellten einige norddeutsche Fürsten den Markgrafen Otto von Brandenburg auf (5. August 1256). Unter solchen Umständen schien es den rheinischen Städten gerathen, auf ihren Bundestagen zu Mainz und Würzburg im März, Mai und August 1256 zu erklären, daß sie im Falle einer zwiespaltigen Wahl keinen der Gewählten anerkennen würden; aber ihr Eifer für die Einheit des Reichs konnte das drohende Unglück um so weniger abhalten, als sie selbst nachmals für den Einen oder Andern Partei nahmen. Die auf den 23. Juni und 8. September 1256 nach Frankfurt ausgeschriebenen Wahltage blieben erfolglos, dagegen erklärte sich jetzt der Erzbischof von Cöln offen für Richard von England, und mit ihm trat Conradins eigener Oheim, Ludwig der Strenge, Herzog von Bayern und Pfalzgraf bei Rhein, an die Spitze der Richard'schen Partei. Obgleich stets seinem Mündel Conradin freundlich gesinnt, sah er wohl die derzeitige Unmöglichkeit seiner Erhebung deutlich vor Augen und nahm jetzt wie der Cölner Erzbischof und alle andern Häupter dieser Partei englische „Handsalbe“ an. Der Cölner erhielt 12,000 Mark, Ludwig und sein Bruder Heinrich 18,000, andere 8000 u. s. f. Auch Erzbischof Gerhard von Mainz,

---

1) Ottokar Lorenz, deutsche Gesch. im 13. und 14. Jahrh. Bd. I. S. 150.

der jüngst in einer Privatfehde vom Braunschweiger Herzog gefangen worden war, trat um 8000 Mark dem englischen Plane bei, und konnte durch einen Theil dieser Summe seine Freiheit wieder erkaufen. Der Erzbischof Arnold II. von Trier dagegen, angeblich unzufrieden, weil Richard ihm nicht ebensoviel geben wollte, als dem Cölner, schloß sammt seinen Freunden einen ähnlichen Kaufvertrag mit Alfons von Castilien, während sich die Partei Otto's von Brandenburg wieder auflöste. Der Herzog von Sachsen und der Markgraf von Brandenburg gingen jezt zu Alfons, der Herzog von Braunschweig zu Richard über. Die Oktav von Epiphanie 1257 (13. Januar) ward sofort zu einer Zusammenkunft der Wahlfürsten in Frankfurt bestimmt, und es sollen bei dieser Wahl zum erstenmal die sieben Churfürsten allein thätig gewesen sein (davon später). Nach den Angaben der Richard'schen Partei sollte an diesem 13. Januar die Wahl selbst statthaben, während die Gegner darin nur einen Termin zur Besprechung über die Wahl erblicken wollten. Der Erzbischof von Trier kam mit dem Herzog von Sachsen und mit Prokuratoren des Königs Ottokar von Böhmen zuerst in Frankfurt an. Jhm hatte auch der Markgraf von Brandenburg sein Stimmrecht übertragen. Etwas später kamen auch der Erzbischof von Cöln und der Pfalzgraf Herzog Ludwig von Bayern sammt seinem Bruder Heinrich von Niederbayern und vielen Bewaffneten vor Frankfurt an. Der Cölner war zugleich Mandatar für seinen noch gefangenen Mainzer Collegen. Sie wurden von der Trierer Partei aufgefordert, ihre vielen Soldaten zurückzulassen und nur mit geziemender Begleitung in Frankfurt einzuziehen. Da sie nicht darauf eingingen, wurde ihnen der Eintritt verwehrt und sie wählten nun auf den Feldern vor der Stadt am 13. Januar 1257 Richard zum König, behauptend, daß die Wahl nicht allein in der Stadt selbst, sondern auch in der Umgegend statthaben könne. Einige Tage später, ungefähr um die Mitte Januars, meldete ein Gesandter Ottokars von Böhmen, daß auch sein Herr dieser Wahl zustimme. Die Trierer Partei dagegen sezte zuerst den 25. März und dann den 1. April als Wahltag an, lud auch den Erzbischof von Cöln, den Pfalzgrafen und den unterdessen frei gewordenen Gerhard von Mainz zur Theilnahme ein, und da diese nicht erschienen, proklamirte Arnold von Trier in seinem und seiner Freunde Namen den Castilier Alfons als deutsch-römischen König [1]). — Man sieht, wie sehr nachmals

1) Raynald. l. c. 1255, 53. 1256, 3—6. 1263, 53 sqq. Böhmer, Regesten v. J. 1246—1313. S. 37 ff. 351. 352. Lorenz, a. a. O. S. 145 ff.

Clemens IV. Grund hatte zu klagen, daß hauptsächlich Ottokar von Böhmen das Unglück des Reichs herbeigeführt habe [1]). Im Januar 1257 sprach sich sein Gesandter, wie wir sahen, für Richard aus, und am 1. April betheiligte sich sein Prokurator an Alfons' Wahl. Am 9. August ließ sich dann Ottokar wieder von Richard belehnen und später wollte er noch die Wahl eines Dritten veranstalten. Die Schwächung des Reichs war seinen Planen, im Osten für sich eine große Monarchie zu begründen, ungemein günstig [2]).

Prinz Richard nahm die ihm angebotene Würde unbedenklich an und empfieng schon am 17. Mai desselben Jahres zu Aachen mit den altüblichen Insignien die Krönung, Alfons dagegen hat das Land, dessen König er sein wollte, niemals betreten. Die Empörung seines Bruders Heinrich und heftige Kämpfe mit den Mauren hinderten ihn daran. In Deutschland sollte ihn sein Kanzler, der Bischof Heinrich von Speier, vertreten, aber sein Anhang wurde immer kleiner, und seine wenigen Edikte waren ohne Kraft und Bedeutung. Viel zahlreicher sind Richards Dekrete, aber auch sie beziehen sich fast ausschließlich nur auf Verleihung oder Erneuerung verschiedener Privilegien für seine Anhänger, und von wahrer Regentengewalt tritt so wenig zu Tage, daß Pfalzgraf Ludwig und der Papst wiederholt das Reich für erledigt erklärten. Wohl kam Richard während der 15 Jahre, in denen er sich deutscher König nannte, viermal nach Deutschland, aber stets nur vorübergehend, so daß er ungefähr drei Viertheile dieser Zeit in England verlebte [3]).

Richard und Alfons schickten alsbald Gesandte an Papst Alexander IV. und Jeder bat für sich um Anerkennung und um Verleihung der Kaiserkrone. Zugleich wurde die Bitte eines Jeden durch eine Anzahl befreundeter Fürsten unterstützt, und Papst Alexander scheint sich ziemlich stark auf Seite Richards geneigt zu haben, denn er betitelte ihn wiederholt in Briefen als rex electus et coronatus, ohne den Gegner in gleicher Weise zu ehren. Doch gab er keine Entscheidung, unerachtet er die Sache öfters mit den Cardinälen überlegte [4]). Sie war, wie wir sehen werden, noch gar nicht reif

1) Raynald. l. c. 1268, 43.

2) Lorenz, a. a. O. S. 158.

3) Raynald. l. c. 1263, 47. 55. Böhmer, Regesten v. J. 1198—1254. S. 287. Regesten v. J. 1246—1313 S. 357.

4) Raynald. l. c. 1257, 8. 1263, 40. 41. 43. Böhmer, Regesten v. J. 1246—1313 S. 325.

zur Entscheidung, und zudem war der Papst eben jezt in so argbedrängter Lage, daß er sich wohl hüten mußte, durch schnelle Entscheidung für den einen Theil die Zahl seiner Gegner zu vermehren.

Schon vor seiner Krönung zum König beider Sicilien hatte Manfred die Gegner des Papstes in der Stadt Rom, namentlich den nach temporärem Sturz restituirten allmächtigen Senator Brancaleone, in dem Grade unterstützt, daß Alexander IV. im Frühjahr 1257 nach Viterbo fliehen mußte und die Hinrichtung oder sonstige Mißhandlung seiner Freunde nicht hindern konnte. Die Gewaltthaten dieser Art mehrten sich, als der Papst wegen der neuen Usurpation Manfreds (seiner Krönung) aufs Neue geistliche Waffen gebrauchte, und Manfred ließ jezt seinen Feldhauptmann Parzival von Oria in den Kirchenstaat einrücken (J. 1259), um die Mark Ankona, das Herzogthum Spoleto und die Romandiola wegzunehmen, gerade jene Provinzen, welche neuerdings auch der Sarde annexirt hat. Einen vom Papst angebotenen Vergleich ablehnend machte Manfred im folgenden Jahre namentlich mit Hülfe der Sarazenen von Lucera (s. m. Concilgesch. Bd. V. S. 820) einen neuen Einfall ins päpstliche Gebiet, und jezt gelang es ihm auch, in ganz Toscana die Gibellinen unter seinem Schutze zur Herrschaft zu bringen. Florenz wurde großentheils zerstört, und nur mit Mühe rettete Farinata Uberti seine schöne Vaterstadt vor völliger Vernichtung. Blos Lukka blieb eine Zuflucht der Guelfen. Aehnlich war die Lage der Dinge im nördlichen Italien. Ein Tyrann war gefallen, andere standen dafür auf, so in Verona die Scaliger, deren Grabmonumente noch jezt Gegenstände der Bewunderung sind; Pallavicini aber (s. S. 10) wurde Manfred's Feldhauptmann in der Lombardei, und mit seiner Hülfe behauptete Martin della Torre fortwährend die Herrschaft in Mailand. Das sonst immer eifrig guelfische Mailand stand jezt an der Spitze der Gibellinen, bis nach Martin's Tod (1263) sein Bruder Philipp della Torre sich dem Papst und der Kirche wieder näherte. Tiefbetrübt über solche Zustände starb Alexander IV. am 25. Mai 1261, gerade noch frühe genug, um nicht auch den Untergang des lateinischen Kaiserthums in Constantinopel zu erleben.

Bei seinem Tode waren nur acht Cardinäle am päpstlichen Hofe, und diese wählten nach mehr als dreimonatlicher Berathung den eben wegen eines Streites mit den Hospitalrittern anwesenden Patriarchen von Jerusalem als Urban IV. Es war dieß der bekannte Jakob Pantaleon, früher Archidiakon zu Lüttich, dann Bischof zu Verdun,

dem wir das schöne Fest **Corporis Christi** verdanken. Vom niedersten Stande, Sohn eines Schuhflickers zu Troyes in der Champagne, hatte er sich durch Tüchtigkeit, Rechtschaffenheit und Gelehrsamkeit von einer Würde zur andern emporgeschwungen, und übernahm jezt das Pontifikat im klar ausgesprochenen Bewußtsein der vielen Bitterkeiten, die es ihm bringen werde. Gleich von Anfang an wurde er von den ungeduldigen Gläubigern des Kirchenstaats gequält, welche die zu den Kriegen gegen Manfred geliehenen Summen stürmisch zurückforderten. Zudem sah er ganz Italien in den Händen dieses Feindes, und dessen neueste, beim Stuhlwechsel gemachten Friedensverträge waren wieder der Art gewesen, daß der Papst, wenn auch noch so bedrängt, sie zurückweisen mußte. Dazu kam noch, daß Manfred eben jezt (1262) durch Verheirathung seiner Tochter Constanze mit dem ältesten Sohne des Königs Jakob von Aragonien seine Macht noch verstärkte. Des Papstes Mahnung an den Aragonier, nicht darauf einzugehen, war erfolglos geblieben. In seinem Schreiben an ihn hatte Urban auch darauf hingewiesen, daß Manfred sogar seinem eigenen Neffen Conradin die Treue gebrochen habe [1]). Während des Interregnums war letzterer faktisch wieder in Besitz eines großen Theils vom ehemaligen Herzogthum Schwaben gekommen. Außer seinem Oheim Ludwig von Bayern waren namentlich der Bischof Eberhard II. von Constanz, aus dem Hause der Truchsesse von Waldburg, und der Graf Meinhard von Görz, seit 1259 Conradin's Stiefvater, hiefür thätig gewesen, und an Pfingsten 1262 trat der lezte Hohenstaufe zum erstenmal auf dem Hoftage zu Ulm als Herzog von Schwaben auf [2]). Kurz zuvor hatte seine Mutter Boten an Manfred gesandt, um die sicilische Krone zurückzufordern. Er aber wies das Ansinnen zurück und ließ jene Gesandten, als sie Militär werben wollten, durch Söldner überfallen und einen von ihnen tödten [3]).

Gleichzeitig tauchte auch, namentlich auf Betreiben des Erzbischofs Werner von Mainz (seit 1259) der Plan auf, sich von den beiden Prätendenten Richard und Alfons loszusagen und an ihrer Statt Conradin zu erheben. Aber Ottokar von Böhmen verrieth die

---

1) **Raynald.** l. c. 1262, 9 sqq.
2) **Böhmer**, Regesten v. J. 1196—1254 S. 283 ff.
3) **Raumer**, a. a. O. S. 473 ff.

Sache, und Urban IV. verbot jezt am 3. Juni 1262 die Wahl Conradins bei Strafe der Excommunikation [1]).

Urban war keineswegs gewillt, einen Hohenstaufen auf dem deutschen Throne zu sehen, vielmehr ging sein Plan dahin, in erster Linie durch freundliche Verhandlung zwischen Richard und Alfons es dahin zu bringen, daß Einer von beiden freiwillig zurücktrete; falls dieß aber nicht gelinge, wollte er selbst als Schiedsrichter die beiderseitigen Ansprüche prüfen und entscheiden [2]). Er befolgte sonach ganz dieselben Principien, wie sie sein großer Vorfahrer Innocenz III. im Streite zwischen Otto IV. und Philipp von Schwaben wiederholt aussprach (s. Conciliengesch. Bd. V. S. 685 ff. u. 695 ff.). Gleich nach seinem Amtsantritt hatten sich Richard und Alfons wie einst an Alexander IV. so auch an ihn gewandt, aber Jeder verlangte einfach für sich die Bestätigung und Krönung, und wollte gar nicht zugeben, daß sein Anrecht irgend bestreitbar sei und er die Entscheidung über seine und des Gegners Ansprüche dem Papst überlasse [3]). Unter solchen Umständen wies Urban ihre Gesuche einfach zurück (d. d. Viterbo v. 17. April 1262), andeutend, daß seine Anerkennung als Schiedsrichter nothwendig vorangehen müsse, ehe er entscheiden könne und wolle. Raumer (Bd. IV. S. 546) und Lorenz (Bd. I. S. 222) haben es den Päpsten übel gedeutet, daß sie sich nicht alsbald für einen der beiden Prätendenten aussprachen und ihr großes Ansehen in seine Wagschale warfen. Dadurch, meint man, wäre die Einheit des Reichs alsbald wieder hergestellt und Deutschland viel Elend erspart worden. Allein ein Rechtsspruch kann doch

---

1) Raynald., 1262, 5. Raumer, a. a. O. S. 547. Letzterer irrt jedoch, wenn er S. 546 diesen Plan zur Erhebung Conradins in die Zeit verlegt, wo K. Richard Gefangener der englischen Barone war, J. 1264—1265.

2) Dieß erhellt aus seinen Aeußerungen bei Raynald., 1263, 48. 49.

3) Raynald., 1262, 2. 3. In diesem Briefe sagt der Papst, die Gesandten Richard's und Alfons' hätten wiederholt erklärt: Se *nolle* in hoc ipsius sedis subire judicium. Mit Unrecht vermuthet Böhmer (Regest. v. J. 1246—1313 S. 326 unten), es müsse etwa velle statt nolle gelesen werden. Allein velle würde gar nicht in den Zusammenhang der Sache passen, denn der Papst gab so lange kein Urtheil, als die Parteien sein Richteramt nicht anerkannten. Auch im folgenden Jahre (1263, 44) sagt Urban, beide Parteien hätten Gewährung ihrer Wünsche verlangt, aber nicht in figura judicii; erst jüngstens habe Alfons vor dem Papst ut coram judice ein Gesuch vorgebracht (n. 45). Ebenso n. 48: der Papst habe aus gutem Grunde die Urtheilssprechung verschoben, zumal die Gesandten beider Parteien bis allerneuestens das judiciarium examen apostolicae sedis nicht gewünscht hätten.

nur dann zum Frieden führen, wenn beide Parteien den Richter anerkennen; ist dagegen seine Zuständigkeit von der einen Seite bestritten, so wird diese den Prozeß auch nach Fällung der Sentenz noch fortführen; ist seine Competenz gar von beiden Seiten nicht anerkannt, so kann sich der Richter nur lächerlich machen. Der leztere Fall war jezt vorhanden, und Urban handelte nur nach den Regeln des Rechts und der Klugheit, wenn er den Prätendenten die Alternative stellte: entweder verständigt euch selbst oder anerkennet gemeinsam mich als Schiedsrichter.

In Folge des päpstlichen Schreibens aus Viterbo vom 17. April 1262 glaubte Alfons von Castilien seiner Sache Vorschub zu leisten und den Papst auf seine Seite zu ziehen, wenn er ihn jezt so schleunig als möglich als Schiedsrichter anerkenne, und schickte schon im Januar 1263 eine viel ansehnlichere und größere Gesandtschaft an ihn nach Orvieto mit der Erklärung, da die Lage des faktisch Besitz Ergreifenden (wie Richard gethan) nicht besser sei (als die des Bittenden), so sollten seine Gesandten den Papst und die Cardinäle für ihn um die Kaiserkrone bitten und sein Anrecht vertheidigen, sei es vor einem ordentlichen oder außerordentlichen Gerichte [1]). Die nächste Folge war, daß jezt der Papst durch Dekret vom 7. August 1263 auch dem Alfons gerade so wie dem Richard den Titel rex electus beilegte. Er führte dabei an, daß schon sein Vorgänger und er selbst bei Beginn seines Pontifikats in einigen Briefen den Grafen Richard als rex electus et coronatus bezeichnet habe, daß aber diesem hieraus kein besonderes Recht erwachse, weil Solches mehr nur gelegentlich und Höflichkeitshalber geschehen und niemals eine eigentliche Entscheidung zu seinen Gunsten erfolgt sei. Doch solle ihm dieser Titel jezt nicht genommen werden (mit Ausnahme des Beisatzes coronatus, wovon unten), aber die Gerechtigkeit habe verlangt, das Gleiche auch Alfons zu gewähren, da er, wie man behaupte, von der Majorität der Wahlfürsten erhoben worden sei [2]).

In Folge des hierin liegenden kräftigen Winkes und einer damit

---

1) Raynald. 1263, 38. Böhmer irrt, wenn er (a. a. O. S. 356 unten, das oben angeführte päpstliche Schreiben d. d. Viterbo am 17. April 1262 für eine Antwort auf dieß Schreiben des K. Alfons ansehen und so das bestimmt angegebene Datum des letztern verändern möchte. Es ist doch offenbar, daß in diesem letztern Alfons den Papst bereits als Richter anerkennt, während in jenem noch über solche Nichtanerkennung geklagt wird.

2) Raynald. 1263, 40 sqq.

verbundenen förmlichen Anfrage des Papstes geschah es, daß jezt auch die beständig am päpstlichen Hoflager anwesenden Gesandten Richards selbst ohne specielle Vollmacht ihres Herrn das päpstliche Entscheidungsrecht anerkannten, mit der Restriktion: soweit ihr Mandat Solches gestatte [1]). Da Richard über die Verleihung des Königstitels an Alfons sehr ungehalten war, suchte ihn der Papst durch Schreiben vom 31. August 1263 wieder zu beruhigen, indem er ihm vorstellte, wie Recht und Billigkeit Solches verlangt hätten. Wohl habe Alexander IV. nur Richard als rex electus et coronatus bezeichnet, aber es sei dieß ohne Beirath der Cardinäle geschehen, und wenn jezt das Wort coronatus weggelassen werde, so habe dieß darin seinen Grund, daß auch sonst in der Anrede oder Begrüßungsformel dieser Ausdruck nicht üblich sei. Da der Papst noch für keine der beiden Parteien entscheiden könne, hauptsächlich weil er jüngst erst einigermaßen (von Alfons) als Richter angesprochen worden sei, so habe er nothwendig beide gleichmäßig behandeln, beiden oder keinem den Königstitel geben müssen [2]).

Das nämliche Datum (31. August 1263) tragen noch zwei andere Briefe Urbans an Richard, die dem Hauptinhalt nach einander völlig gleich sind. Im ganzen ersten Theile und ebenso am Schlusse sind sie wörtlich identisch [3]), und hier spricht der Papst zuerst von der nöthigen concordia sacerdotii et imperii, bemerkend, das imperium müsse durch die sacerdotalis auctoritas dirigirt werden, das sacerdotium aber an der imperialis mansuetudo ein refugium tutum et pium finden. Die Erledigung der Kaiserkrone, fährt er fort, habe der Kirche viele und sehr große Nachtheile gebracht, Frevel und Häresien seien wieder stark aufgetaucht, Mord und Todtschlag und Gewaltthat und Unrecht aller Art häufig geworden. Dennoch habe die Kirche aus guten Gründen ihre Entscheidung verschoben, zumal die Gesandten beider Parteien bis allerneuestens (usque ad haec tempora) das judiciarium examen apostolicae sedis abgelehnt, der Papst aber vor Allem eine gütliche Beilegung des Streits zu erzielen gesucht habe. Diese Hoffnung gebe er auch jezt noch nicht auf, nachdem er jüngst Gesandte beider Theile gehört habe. — So weit geht der erste beiden Briefen gemeinsame Theil; im zweiten

1) Raynald. l. c. 1263, 51. 1264, 37.

2) Raynald. l. c. 1263, 40 sqq.

3) Raynald. l. c. 1263, 46 bis Mitte von n. 49 ist auch der Anfang des zweiten Briefes, ibid. n. 53.

werden die Aussagen der beiderseitigen Gesandten angeführt, und hier ist der zweite Brief viel vollständiger als der erste. Er enthält vor Allem, was die englischen Gesandten über die Art und Weise der Wahl eines deutschen Königs überhaupt und über die Hergänge bei der fraglichen Doppelwahl insbesondere vor dem Papst und den Cardinälen dargelegt haben. Natürlich führten sie dabei lauter Momente an, die zu Gunsten Richards sprachen. Seit unfürdenklichen Zeiten (a tempore, cujus memoria non existit) seien es 7 Fürsten, denen das Recht zustehe, einen deutschen König zu wählen [1]). Von diesen seien der Erzbischof von Mainz und der rheinische Pfalzgraf besonders befugt, den Termin für die neue Königswahl zu bestimmen, entweder gemeinsam oder falls der Eine nicht wolle oder nicht könne, so der Andere allein; im vorliegenden Falle der Pfalzgraf allein, wegen der Gefangenschaft des Erzbischofs von Mainz. So sei nun die Oktav von Epiphanie, der 13. Januar 1257, als Termin für die Königswahl anberaumt worden, aber der Erzbischof von Trier und die Seinen hätten dem Cölner und seinen Freunden den Eintritt in Frankfurt verweigert, so daß letztere, um die Frist nicht verstreichen zu lassen, die Wahl in der Nähe von Frankfurt, was auch erlaubt sei, vorgenommen hätten. So habe Richard die Stimmen von Cöln, Mainz (der Erzbischof von Cöln war Mandatar des Mainzer) und

1) Raynald. l. c. 1263, 53. Die englischen Gesandten referirten hier dem Papste offenbar unrichtig, wenn sie das Institut der 7 Churfürsten als ein sehr altes bezeichneten. Vor der Doppelwahl von Richard und Alfons erschienen uns nie sieben alleinberechtigte Wahlfürsten (s. Conciliengesch. Bd. V. S. 346. 385. 678. 689). Ob an der Wahl von Richard und Alfons wirklich nur 7 Fürsten oder noch einige weitere faktisch betheiligt waren, ist zweifelhaft. Matthäus Paris nennt mehr als sieben (hist. angl. ad ann. 1257. ed. Paris 1644 p. 633). Jedenfalls aber ist die Vermuthung von Lorenz (in s. Abhdlg. über die 7 Kurstimmen, Wiener Akad. 1855. Bd. 17 und in s. deutschen Gesch. Bd. I. S. 219 ff. vgl. S. 155 u. 417), der Papst habe die ganze Theorie von den 7 Churfürsten ersonnen, um dadurch, zumal darunter drei geistliche waren, alle künftigen Wahlen um so sicherer beherrschen zu können, in hohem Grade willkührlich. Wenn sich in der Entwicklung der Dinge in Deutschland die 7 Churwürden nicht bereits faktisch herausgestaltet hätten, so würde sie auch dieser päpstliche Brief an Richard nicht in's Leben gerufen haben, zumal er ja nur Resonanz des Richard'schen Referats war. Unmöglich aber konnte der Papst unter dem Vorgeben relata refero eine ganz eigene und neue Theorie mittelst einer Erzählung eines fingirten Herganges einschmuggeln. Eben weil über die beiden Wahlen Richards und Alfons' gerade heftiger Streit war, hätte er von beiden Seiten auch heftigen Widerspruch erfahren. Vrgl. Phillips, die deutsche Königswahl bis zur goldenen Bulle. Wien 1858.

der Pfalz auf sich vereinigt, und einige Tage später habe auch der König von Böhmen beigestimmt, worauf die Krönung ganz ordnungsmäßig in Aachen vollzogen worden sei (s. oben S. 13 f). Dazu komme, daß jezt alle Wahlfürsten mit einziger Ausnahme des Markgrafen von Brandenburg auf Richards Seite stünden (Arnold von Trier, das Haupt der castilischen Partei war 1259 gestorben und Heinrich II. von Vinstingen ihm gefolgt), und auch dieser werde leichtlich übertreten... Im Gegensatze hiezu, fährt der Papst fort, hätten die spanischen Gesandten die Wahl des Alfons vertheidigt und ausgeführt, daß jener 13. Januar nur Termin für Berathung nicht für Vornahme der Wahl gewesen sei; der Erzbischof von Trier, zugleich Stimmträger für Brandenburg, der Herzog von Sachsen und die Prokuratoren des böhmischen Königs seien rechtzeitig in Frankfurt eingetroffen, die Gegenpartei aber habe, weil sie nicht mit einer Menge Bewaffneter kommen durfte, auf den Feldern vor der Stadt die Wahl vorgenommen. Diese sei nichtig, zumal der Erzbischof von Cöln und der Pfalzgraf, letzterer wegen seiner Parteinahme für die Hohenstaufen, ersterer wegen Mißhandlung des B. von Paderborn mit dem Banne belegt gewesen seien; der Erzbischof von Mainz aber habe als Gefangener keinen freien Willen gehabt. Es sei darum die Wahl (von der Trierer Partei) zuerst auf den 25. März, dann auf den 1. April anberaumt und auch die Erzbischöfe von Cöln und Mainz nebst dem Pfalzgrafen dazu eingeladen worden. Sie seien nicht erschienen, und so habe jezt der Erzbischof von Trier in Uebereinstimmung mit dem Herzog von Sachsen, dem Markgrafen von Brandenburg und den Prokuratoren von Böhmen den König Alfons proklamirt (s. oben S. 13). Nachdem der Papst noch den Umstand, daß sein Vorgänger Alexander IV. dem Richard den Königstitel beigelegt, abermals als irrelevant dargestellt, fügt er (und von da an sind die beiden Briefe wieder gleichlautend) schließlich (von Nr. 51 an) noch bei: auch die Gesandten Richards hätten sich jüngst zur Annahme eines päpstlichen Urtheilsspruchs in dieser Streitfrage bereit erklärt, und so könnte jezt zur Entscheidung geschritten werden, aber der Papst wolle zuvor nochmals den Weg friedlicher Ausgleichung versuchen und zu diesem Zwecke Nuntien an die beiden Prätendenten schicken. Zugleich müsse er aber auch, weil zu einem Rechtsspruch aufgefordert, beide citiren, in der Weise, daß bis nächsten 2. Mai Jeder von ihnen tüchtige und gehörig bevollmächtigte Prokuratoren

schicke, damit der Streit (falls er nicht friedlich ausgeglichen werde) richterlich entschieden werden könne.

Natürlich ist von diesen beiden großentheils gleichlautenden Briefen nur einer an Richard abgegangen, der andere blos Entwurf geblieben. Sofort erschienen am 2. Mai 1264 wohl Bevollmächtigte von Alfons' Seite, nicht aber auch von Richard, und obwohl erstere jetzt auf eine ihnen günstige Entscheidung drangen, prolongirte der Papst den Termin bis zum 30. November 1265 [1]), weil Richard durch den Aufstand der englischen Barone gegen ihn und seinen Bruder König Heinrich III. an der Vertheidigung verhindert, ja sogar fast anderthalb Jahre lang Gefangener der Barone war.

Unterdessen hatte sich Papst Urban wieder an Frankreich gewandt, um Carl von Anjou gegen Manfred zu bewaffnen, und obgleich Ludwig der Hl. diese Plane mißbilligte und Conradin für den rechtmäßigen Erben der sicilischen Krone erachtete, ging sein Bruder dennoch auf das päpstliche Anerbieten ein, theils durch eigene Herrschsucht theils durch den Hochmuth seiner Gemahlin gestachelt. Letztere, Beatrix von der Provence, wollte nicht mehr länger hinter ihren drei Schwestern zurückstehen, die sämmtlich auf Thronen saßen. Margaretha war mit Ludwig d. Hl., Eleonore mit Heinrich III. von England, Sanktia mit K. Richard von Deutschland vermählt. — Um dieselbe Zeit wurde Carl von Anjou von den Römern zum Senator erwählt, und da der Papst dieß nothwendig ungerne sah (weil Carl dadurch gerade in der Stadt Rom übermächtig wurde), war er nahe daran, wieder völlig mit ihm zu brechen, zumal er mit seiner Ankunft in Italien so lange zögerte und unterdessen Manfred immer weiter um sich griff. Um für seine persönliche Sicherheit besser zu sorgen, ging Urban jetzt aus Orvieto nach dem sichern Perugia, starb aber gleich nach der Ankunft am 2. Oktober 1264.

In dieser schwierigen Zeit wählten die Cardinäle nach viermonatlichem Bedenken am 5. Februar 1265 ihren eben auf Gesandtschaftsreisen abwesenden Collegen, den Cardinal von St. Sabina, Guido Fulcodi, der sich Clemens IV. nannte. Er war aus St. Gilles an der Rhone in der Provence gebürtig, hatte sich in seiner Jugend als Rechtsgelehrter einen großen Namen und das besondere Vertrauen Ludwigs d. Hl. erworben. Nach dem Tode seiner Frau war er in den geistlichen Stand getreten und schnell

1) Raynald. l. c. 1264, 37 sqq.

zu hohen Würden emporgestiegen. Strenge Redlichkeit auf der einen, Welt- und Geschäftskenntniß auf der andern Seite zeichneten ihn aus. Als Legat aus England zurückkehrend war er eben in Frankreich, als er seine Erhebung erfuhr, und nur als einfacher Mönch verkleidet konnte er bei seiner Reise durch Oberitalien den Nachstellungen der Gibellinen entgehen und nach Perugia kommen. Fast ganz Italien war in den Händen Manfred's, und der Papst darum genöthigt, Carl von Anjou als Retter zu gebrauchen. Um ihm die Werbung eines Heeres zu erleichtern, durfte der Legat in Frankreich das Gelübde eines Kreuzzugs in das eines Kriegs gegen Manfred verwandeln. Um Ostern 1265 brach jezt Carl, nachdem endlich auch sein Bruder eingewilligt und Heinrich III. für seinen Sohn Edmund die Ansprüche auf Sicilien nicht mehr erneuert hatte, von Paris auf, und führte sein ziemlich kleines Heer nicht durch Oberitalien sondern übers Meer bis an die Küste von Rom. Manfred hatte die Einfahrt in die Tiber verrammeln und durch eine überlegene Flotte bewachen lassen. Dennoch gelang Carln die Landung und schon am 21. Mai stand er bei St. Paul vor den Thoren von Rom. Zwei Tage später hielt er seinen feierlichen Einzug in die Stadt, beschwur den mit dem Papst geschlossenen Vertrag und nahm jetzt eigenmächtig seine Wohnung im Lateran. Der Papst protestirte dagegen, da der Lateran das Patriarcheion von Rom und noch nie von einem Laien beansprucht worden sei. Zudem hatte Carl weder Soldaten noch Geld genug mitgebracht. Alles sollte der Papst liefern; aber die Kassen des Kirchenstaates waren völlig erschöpft, Kirchengut bereits in Menge versezt, Geld gar nicht oder nur zu schrecklichen Zinsen zu erhalten. Es ist begreiflich, wenn Clemens in dieser verzweifelten Lage die Ankunft Carl's und überhaupt die Existenz des apulischen Reiches verwünschte [1]).

Besser gestalteten sich die Dinge, als im Sommer und Herbst 1265 ein größeres französisches Heer durch Oberitalien heranzog. Mailand war, wie wir wissen, von der gibellinischen Seite zurückgetreten und leistete wenigstens keinen Widerstand, ähnlich Genua; positiv aber sprachen sich der Markgraf von Este, die Grafen von Savoyen und Montferrat und andere Herrn und Städte für den Papst und Carl von Anjou aus, und öffneten dem Heere des leztern ihre Straßen und Pässe. Wohl stellte sich ihm Pallavicini

1) Martene, thesaur. II, 136. 172.

mit starker Macht entgegen; Boso, der Tyrann von Cremona, verrieth seinen bisherigen Freund und ungehindert konnten die Franzosen im Dezember 1265 nach Rom kommen. Gleich darauf, an Epiphanie 1266, wurde Carl von fünf Cardinälen im Auftrag des Papstes feierlich zu Rom als König beider Sicilien gekrönt, eine Feierlichkeit, welche Clemens gegen Carl's Wunsch so lange verschoben hatte, bis dieser mit verstärkter Macht auftreten und auf Erfolg rechnen konnte. Wie gereizt aber die Stimmung zwischen Carl und dem Papst war, zeigen mehrere Briefe des letzteren, worin er sich über Carl's Eingriffe in Gerechtsame der Kirche, über die beständigen Geldforderungen der Franzosen und über die Frevel und Gewaltthaten beschwerte, welche sie sich, zum Theil wenigstens mit Carl's Vorwissen, gegen Kirchen, Cleriker und Laien durch Plünderung und Grausamkeit &c. erlaubt hätten. „Ich besitze, schreibt er einmal, weder goldene Berge, noch goldene Flüsse, und kann Steine nicht in Gold verwandeln," und an einer andern Stelle: „Du sollst wissen, daß wir Dich nicht beriefen, damit Du die Verkehrtheiten Anderer nachahmest und die Rechte der Kirche an Dich reißest, sondern Dich mit Deinem Rechte begnügest und vor Allem die römische Kirche, dann aber auch jede andere Kirche schützest und vertheidigest" [1]). Diese Mißstimmung ging so weit, daß der Papst am 21. Februar 1266 den Cardinälen die Frage vorlegte: ob man nicht Vergleichsverhandlungen mit Manfred anknüpfen solle [2]); er wußte nicht, daß die Würfel schon gefallen.

Richtig erkennend, daß jede Zögerung den Muth des französischen Heeres schwäche und die Armuth vermehre, war Carl gegen Ende Januars von Rom aufgebrochen, um durch die Engpässe bei Ceperano, Aquino, Monte Cassino und S. Germano in Apulien einzubrechen. Da wir diese Gegend erst jüngst bereist haben (Septbr. 1863), steht sie uns noch sehr lebhaft vor Augen, und wir können im Geiste dem französischen Heere fast Schritt für Schritt folgen. Wie noch jetzt war schon damals Ceperano die Südostgrenze des Kirchenstaates (s. Conciliengesch. Bd. V S. 720), aber diesem entrissen und von Graf Richard beherrscht, der mit Violante, einer natürlichen Tochter Friedrich's II. verheirathet war. Er und Jordan Lancia sollten die bei Ceperano gelegene Brücke über den Garigliano vertheidigen, aber Graf Richard gestattete den Franzosen treulos den Uebergang. Einige

1) **Raynald.** l. c. 1266, 9 u. 7. **Martene,** thesaur. II, 267. **Raumer,** a. a. O. S. 513 f.

2) **Martene,** thes. II, 279.

wollten wissen, er sei von Carl bestochen gewesen, Andere fabelten, er habe an Manfred, der seine Frau geschändet, Rache genommen. Allein Violante war ja Manfred's eigene Schwester.

Nach diesem ersten Erfolge zogen die Franzosen in Eile gegen das stark befestigte San Germano, am Fuße von Monte Cassino in lieblicher Gegend gelegen, da, wo der Engpaß sich öffnet. Eine Nachlässigkeit der gar zu sichern Besatzung lieferte auch diesen wichtigen Platz schnell in die Hände der Franzosen (10. Februar 1266). Manfred verschanzte sich nun bei Capua, wo er mehrere feste Punkte, sein Heer aber Reichthum an Lebensmitteln hatte. Als die Franzosen seine Stellung umgehend östlich gegen Benevent zogen, eilte auch er dahin, und hatte sein Heer bereits in der Ebene vor der Stadt aufgestellt, als Carl nach zehntägigem beschwerlichem Marsche ankam. Beide Theile schritten sogleich zur Schlacht, und wenn Anfangs die schwerbewaffneten deutschen Ritter Manfred's im Vortheil waren, so wurde ihnen bald Carl's Befehl, in die Fugen ihrer Rüstungen zu stechen und ihre Pferde niederzustoßen, in hohem Grade verderblich. Dazu kam noch Verrath, so daß ganze Schaaren zu Carl übergingen, Andere flohen. Verzweifelnd stürzte sich Manfred mit wenigen Getreuen mitten unter die Feinde und wurde unerkannt erschlagen. Schlacht, Thron und Leben waren verloren, und erst nach zwei Tagen fand man den nackten Leichnam auf der Wahlstätte. Wegen des Bannes durfte er nicht in geweihter Erde bestattet werden. Auch seine Frau und Kinder geriethen in Carl's Gewalt und wurden in grausamer fast lebenslänglicher Haft gehalten. Wie die Franzosen in Benevent, das doch dem Papste gehörte, hausten, sagt uns letzterer selbst, wenn er wenige Tage später an Carl schrieb: „Ihr verschontet weder geistliches noch weltliches Gut, weder Stand noch Alter noch Geschlecht. Kreuzfahrer, welche Kirchen und Klöster beschützen sollten, haben sie geplündert, Heiligenbilder verbrannt, und selbst gottgeweihten Jungfrauen Gewalt angethan. Und dieß Rauben und Morden, diese entsetzlichen Frevel aller Art wurden nicht etwa verübt in der Hitze der Schlacht, sondern acht Tage lang dauerten sie unter Deinen Augen, und es geschah nichts, um die Ordnung wieder herzustellen. Wahrlich, so arg hat Friedrich II. als Feind der Kirche nie gehandelt! O des unseligen Feldzuges, der unseligen Aussicht, wenn man von dem, was am grünen Zweige geschieht (d. h. an einer päpstlichen Stadt), auf den dürren schließen muß" u. s. f. [1]).

1) **Martene, thes. II, 298. 306. Raumer, a. a. O. S. 537.**

Bald darauf hielt Carl festlichen Einzug in Neapel, und schweigend unterwarf sich das ganze Land, diesseits und jenseits der Meerenge. Ja in Bälde erhielt Carl sogar auch die Oberherrschaft in Tuscien und der Lombardei, unter verschiedenen Titeln als Schutzherr und Podesta, aber dieser Vergrößerung seiner Macht nach Außen entsprach nicht eine Consolidirung im Innern. Wer mit ihm in Berührung kam, sah sich durch ihn getäuscht, gekränkt, verlezt, bedrückt, mißhandelt. Wohl hatte er in Gemäßheit des mit dem Papste geschlossenen Grundvertrags die Privilegien der Kirche und des Clerus in dem eroberten Reiche, das ja Kirchenlehen war, gesetzlich wieder hergestellt, aber nebenbei that er das Möglichste zur Benachtheiligung der Kirchen und Geistlichen, weigerte sich auch, die dem Papste schuldigen Summen zu bezahlen und gebrauchte Ränke aller Art, um das Amt eines Senators von Rom beibehalten zu können. Seinen Unterthanen gegenüber entfaltete er ein Aussauge- und Bedrückungssystem ohne Grenzen, hemmte die allgemeine Handelsthätigkeit im Interesse des Fiskus, ersann unerhörte Steuern und Abgaben, vernichtete alle corporative und ständische Freiheit sammt der Selbstständigkeit der Gerichte, hob aus Haß gegen die Staufer fast alle alten Gesetze und langgewohnten Einrichtungen auf und übte überall schreckliche Willkühr und Grausamkeit. Dazu kam noch sein beständiger Geldmangel und die arge Erschöpfung der Staatskassen in Folge der Vergabungen an den habgierigen eingewanderten französischen Adel. „Man muß anerkennen, sagt Raumer, daß Papst Clemens IV. seinen Schützling auf's dringendste und preiswürdigste zu allem Guten ermahnte, auf's unverhohlenste dessen Fehler tadelte [1]).

Unter solchen Umständen war es kein Wunder, wenn sich die Augen und Herzen von Tausenden in Italien wieder auf Conradin richteten, und viele Städte und Herrn unter Zusicherungen aller Art ihn als Retter herbeiriefen. Gleichzeitig dachte man aber auch in Deutschland wieder an Conradin's Erhebung, und Clemens IV. beauftragte darum seinen Legaten in England, Cardinal Ottobonus, Alles zu thun, um die deutschen Wirren zu enden. Richard und Alfons sollten bis Epiphanie nächsten Jahres (1267) ihre Ansprüche durch Bevollmächtigte dem Papste vorlegen und von ihm Entscheidung erwarten. Auf dieß hin beschloß König Richard, baldigst wieder nach Deutschland zu gehen und beauftragte einstweilen den König Ottokar von Böhmen,

1) Raumer, a. a. O. S. 565.

die Reichsgüter auf der rechten Seite des Rheins gegen Conradin zu schützen [1]).

Letzterer war unterdessen gegen die Einladungen der Italiener nicht taub gewesen, hatte zahlreiche Verbindungen angeknüpft, den Titel eines Königs von Sicilien angenommen, eifrige Agenten und sogar einen Vicekönig bestellt. Schon am 18. Novbr. 1266 verbot ihm der Papst in einem feierlichen Akte zu Viterbo solche Schritte und bedrohte Alle mit dem Bann, die ihm beistehen würden. Da dieß nichts nützte, erneuerte und verschärfte er an Coena Domini 1267 die Sentenz und citirte Conradin auf Peter und Paul j. J., damit er sich persönlich wegen seiner Excesse entschuldige. Ungefähr gleichzeitig, im April 1267, erließ er Schreiben an Florenz und Pisa voll der heftigsten, kaum entschuldbaren Ausfälle gegen den giftigen regulus (= kleiner König oder kleine Schlange), den Abkömmling der großen Schlange (Friedrich II.), und war damit einverstanden, daß Carl von Anjou Militär nach Tuscien sandte, um die gibellinische Bewegung zu unterdrücken [2]).

An Epiphanie 1267 waren, wie der Papst verlangt hatte, Bevollmächtigte von Richard und Alfons vor ihm zu Viterbo erschienen, aber sie brachten spitzfindige Exceptionen aller Art vor, und die spanischen insbesondere wollten keine hinlänglichen Vollmachten haben, so daß Clemens IV. sein Befremden darüber nicht zurückhalten konnte und ihnen Mariä Verkündigung 1268 als neuen Termin anberaumte. Zugleich machte er dem König Alfons bemerklich, daß er Richard gegenüber deßhalb im Nachtheil sei, weil er die deutsche Krone noch nicht in Aachen erhalten habe. Ueberhaupt wünschte er, daß Alfons auf seine Ansprüche verzichte [3]).

Trotz aller Mahnungen Carl's von Anjou und des Papstes zog Conradin von seinem Oheim Ludwig von Bayern und seinem Stiefvater Meinhard von Görz begleitet, aber gegen den Wunsch seiner Mutter, im Spätsommer 1267 mit 10,000 Mann über die Alpen, nachdem er zuvor noch für den Fall seines kinderlosen Ablebens seinen Oheim zum Erben seiner Güter, sowohl der Allode als Lehen, in Deutschland und Italien eingesetzt, an alle deutschen Fürsten

1) **Raynald.** l. c. 1266, 36. **Böhmer**, Regesten v. J. 1246—1313. S. 48.

2) **Raynald.** l. c. 1267, 2. 1268, 4—9 incl. **Martene**, thesaur. T. II. p. 456—458 u. 525. 574.

3) **Raynald.** l. c. 1267, 22—31.

aber ein Manifest zur Darlegung seiner Rechte und mit der Bitte um Beistand erlassen hatte [1]). Am 20. Oktober erreichte er Verona, von den Scaligern eingeladen und festlich empfangen, von Gesandten vieler Städte und Herrn begrüßt. Was ihn bewog, hier fast drei Monate zu verweilen, ist unbekannt, gewiß aber, daß sich beträchtlicher Mangel an Geld zeigte, so daß Conradin seinem Oheim und seinem Stiefvater verschiedene Güter verpfändete. Auch kehrten jetzt viele seiner Begleiter nach Hause zurück, nachdem sie zuvor aus Armuth Pferde und Waffen verkauft hatten. So soll die Zahl von 10,000 Mann auf 3000 herabgeschmolzen sein, und sogar Oheim und Stiefvater nahmen jetzt Abschied von Conradin. Die Vorwürfe, welche ihnen Raumer deßhalb machte, hat Böhmer wenigstens theilweise beseitigt [2]).

Um dieselbe Zeit als Conradin über die Alpen zog, erhoben sich in Apulien die Sarazenen von Lucera zu seinen Gunsten, und was noch wichtiger war, auch der Senator von Rom, Heinrich von Castilien, trat auf seine Seite (Okt. 1267). Dieser Prinz, von seinem Bruder Alfons X. von Castilien wegen Untreue vertrieben, war Jahrs zuvor mit Hülfe Carls von Anjou Senator in Rom geworden; jetzt aber, weil es ihm Vortheil zu bringen schien, schloß er Bündniß mit Conradin und pflanzte überall die hohenstaufischen Fahnen auf. Wahrscheinlich geschah es auch mit seiner Zustimmung, daß sein Bruder Friedrich, von Tunis unterstützt, zu Gunsten Conradin's einen Angriff auf die Insel Sicilien machte. Fast ganz Sicilien erklärte sich für Conradin, und nur einige der größern Städte, durch ihre Besatzungen genöthigt, blieben auf französischer Seite [3]).

Als der Papst die Ankunft Conradin's in Verona erfuhr, sprach er den Bann über ihn aus und verbot ihm weiter in Italien vorzuschreiten unter Androhung, daß er sonst auch das Königreich Jerusalem verliere. Als Conradin dennoch am 19. Januar 1268 Pavia betrat und die Reise gen Pisa fortsetzte, erließ Clemens ein neues Dekret, worin er ihn auch der Krone von Jerusalem verlustig erklärte, auf's Neue vor das päpstliche Gericht citirte und alle seine Anhänger und Helfer mit dem Banne belegte. Genannt werden besonders Ludwig von Bayern, Graf Meinhard von Görz und Prinz

---

1) Böhmer, Regesten v. J. 1198—1254. S. 285. 287.
2) Raumer, a. a. O. S. 576 f. Böhmer, a. a. O. S. 287 f.
3) Raynald. l. c. 1268, 15. Raumer, a. a. O. S. 581 ff.

Friedrich von Castilien. Das Edikt erging an Coena Domini den 5. April 1268. Am gleichen Tage kam Conradin nach Pisa und errang mit Hülfe der ihm sehr ergebenen Pisaner und Sienenser solche Vortheile, daß ihm in Bälde der Weg nach Rom offen stand, wo er von Senator Heinrich und vom Volke wie ein Kaiser empfangen wurde. Am 18. August rückte er sofort mit seinem Heere von Rom gegen Apulien, aber nicht auf dem gefährlichen Wege über Ceperano, welchen Carl von Anjou einst gewählt und jetzt stark befestigt hatte, vielmehr zog er unvermuthet östlich über das ganz unbewachte Gebirg und kam so an die schönen Ufer des See's von Celano, ohne daß sein Gegner eine Ahnung davon hatte. Jetzt erst eilte dieser von Lucera, das er belagerte, heran, stellte sich Conradin in der palentinischen Ebene zwischen Tagliacozzo, Scurcola und Alba gegenüber, und hier kam es am 23. August 1268 zu jener für das staufische Haus so verderblichen Schlacht. Conradin's Heer war das stärkere und hatte bereits glänzend gesiegt, den Feind verjagt, wie man glaubte, sogar den König Carl von Anjou getödtet. Es war aber der Marschall von Cousance, der des Königs Rüstung trug. Letzterer hatte sich mit nicht mehr als 800 Rittern unter Erard von Valery, der diese List ersonnen, in einen Hinterhalt gelegt, und als die Sieger sich sorglos der Freude hingaben oder auch einzelne Abtheilungen die fliehenden Franzosen verfolgten, brach Carl plötzlich aus dem Verstecke hervor, jagte die Ueberraschten und vielfach gar nicht Bewaffneten in wilde Flucht und eroberte das Lager der Deutschen bei Scurcola. Alles zerstreute sich; Conradin selbst floh mit einigen Freunden, namentlich Friedrich von Baden [1]), nach Rom. Sie wurden ehrenvoll empfangen, fanden aber statt thätiger Hülfe bald eine zweideutige Gesinnung des wetterwendischen Volkes und eilten darum nach Astura (südlich von Rom am Meere), um von hier aus nach Sicilien zu kommen. Sie waren bereits zur See, da erfuhr der Herr von Astura, Johannes Frangipani, daß sie vornehme Flüchtlinge aus dem Lager von Scurcola seien, und ließ sie, um Beute zu machen, durch ein bewaffnetes Schiff nach Astura zurückbringen. Conradin glaubte, von einem Frangipani wegen

1) Friedrich war der Sohn des Markgrafen Hermann VI. von Baden-Baden, der seinem Bruder Rudolf die badischen Lande abtrat, als er sich mit Gertrude, der Erbin von Oestreich vermählte, 1248. Er starb 1250. Sein Sohn und Erbe Friedrich wurde von Ottokar von Böhmen aus Oestreich verdrängt, und ging nun mit Conradin, dessen Freund er schon seit längerer Zeit war, nach Italien.

der zahllosen Wohlthaten, die sein Großvater dieser Familie zugewandt, nichts fürchten zu müßen und gab sich ihm vollständig zu erkennen, unter Beifügung großer Versprechungen, wenn er ihn rette. Aber Frangipani überlegte so lange, ob Conrad oder Carl von Anjou ihm mehr nützen könne, bis der Stand seines Gefangenen allgemein bekannt und er von Carl zu dessen Auslieferung gezwungen wurde. Conradin und seine Begleiter wurden nun unter dem Hohn der Feinde nach Neapel ins Gefängniß gebracht, Alle, die auf seiner Seite gestanden, grausam verfolgt, ganze Städte zerstört, Apulien und Sicilien durch Schrecken zur Unterwerfung gezwungen [1]). Papst Clemens, der sich Anfangs über den Sieg Carl's gefreut, machte ihm jetzt strenge Vorwürfe über die **horribilis desolatio**, die durch seine frevelhaften Beamten im Reiche entstanden sei. Es sei kaum möglich, daß das Wehgeschrei und der Jammer der Unglücklichen nicht zu den Ohren des Königs gekommen sein solle, daß er nichts wissen solle von der Schändung so vieler Frauen und Jungfrauen, von den vielen Erpressungen und Räubereien u. s. f. [2]). Aber Carl hörte nicht, und die einzige Folge war vielleicht, daß er seinen Plan, auch Conradin zu morden, in legale Form hüllen wollte. Er bestellte ein Gericht, dem er persönlich die Anklage vorlegte: „Conradin sei ein Frevler gegen die Kirche, ein Empörer und Hochverräther an seinem (!) rechtmäßigen König, und darum sammt seinen Genossen des Todes schuldig.“ Alle Richter, den einzigen Robert von Bari ausgenommen, sprachen Conradin von der Anklage frei, weil er als Prätendent in gutem Glauben an sein Recht gehandelt habe; der König aber bestätigte das Votum des Einzelnen [3]) und Conradin wurde am 29. Oktober 1268 auf dem neuen Markte zu Neapel vor der Carmeliterkirche enthauptet. Das gleiche Loos traf auch seine Freunde Friedrich von Baden, Gerhard von Pisa und Galvan von Lancia sammt den zwei Söhnen des letztern und mehreren Andern [4]). Die Leichen wurden in ungeweihter Erde verscharrt, jetzt aber befinden sich die Gebeine Conradin's und Friedrich's von Baden in

---

1) Raumer, a. a. O. S. 587 ff. 594 ff. **Raynald. l. c. 1268, 10—16. Martene, thes. T. II. p. 584.**

2) **Raynald. l. c. 1268, 32—36.**

3) Ueber ähnliches Unrecht Friedrich Barbarossa's s. m. Conciliengesch. Bd. V. S. 510.

4) Raumer, a. a. O. S. 606 ff. Böhmer, Regesten v. J. 1198—1254. S. 289.

der Kirche S. Maria del Carmine zu Neapel, wo auch das schöne Marmordenkmal von Thorwaldsen steht, das der jüngst verstorbene König Max II. von Bayern, als er noch Kronprinz war, dem Verwandten seines eigenen Hauses [1]), dem lezten Sprößling der Staufer errichten ließ. Daß Papst Clemens durch das schaale Wortspiel Mors Conradini vita Caroli den Mord gebilligt habe, ist schon von Raumer und Andern als unwahr dargestellt worden und ebenso falsch ist die Sage, er habe in einem benachbarten Hause der Hinrichtung Conradin's zugeschaut. Letzteres ist allerdings von Carl von Anjou geschehen, Clemens aber war gar nicht in Neapel, sondern zu Viterbo.

Durch ein am 18. Mai 1268 von hier erlassenes Dekret hatte er den für Richard und Alfons anberaumten Termin, weil die Gesandten des letztern nicht erscheinen konnten, auf den 1. Juni 1269 hinausgerückt, und am 7. November 1268 den von einigen deutschen Fürsten, hauptsächlich Ottokar von Böhmen befürworteten Plan, statt der beiden Prätendenten einen dritten zu wählen, abermals zurückgewiesen. Dabei führte er ihnen zu Gemüth, wie gerade ihre Uneinigkeit und Veränderlichkeit Schuld an dem Unglück des Landes sei, und namentlich Ottokar habe zuerst dem einen und dann dem andern der beiden Prätendenten seine Stimme gegeben. Bald darauf starb Clemens IV. am 29. November 1268 [2]), gerade um die Zeit, als König Richard zum viertenmal in Deutschland erschien, um dem erwähnten Plan einer neuen Königswahl entgegenzuwirken. Der von ihm jezt zu Worms im April des folgenden Jahres 1269 abgehaltene Reichstag zeigte deutlich, daß er nur noch am Rhein Ansehen besaß, während der weitaus größere Theil der Fürsten seine Einladung gar nicht beachtete. Die Hauptthat dieses Reichstags war die Erneuerung des rheinischen Landfriedens. Ueberdieß war Richard auf Abschaffung der allen Handel und Verkehr schwer drückenden Accise und Zölle bedacht [3]). Nachdem er sich, seit acht Jahren Wittwer, am 15. Juni 1269 mit einem deutschen Fräulein, der schönen Beatrix von Falkenstein, vermählt hatte, kehrte er nach England zurück und erließ auch von hier aus wieder manche Dekrete zur Ordnung deutscher Verhältnisse, freilich nur Partikularinteressen einzelner Anhänger, überhaupt nur Gegenstände von kleineren Dimensionen betreffend [4]).

1) Conradin's Mutter Elisabeth war aus dem Hause Wittelsbach.
2) Raynald. l. c. 1268, 42. 43 sqq. 54.
3) Böhmer, Kaiserregesten v. 1246—1313. S. 49 f.
4) Böhmer, a. a. O. S. 50 f.

Eben jezt rüstete König Ludwig d. Hl. von Frankreich zum lezten Kreuzzug. Schon i. J. 1248 hatte er, wie bekannt, in richtigem Plane durch einen Angriff auf Aegypten dessen Sultan zur Herausgabe Jerusalems nöthigen wollen und bereits Damiette erobert, war aber bei dem weiteren Zuge gen Cairo mit seinem Heer in Gefangenschaft gerathen und erst im Mai 1250 unter Rückgabe Damiettes und Zusicherung einer Million Byzantiner wieder freigelassen worden. Er eilte jezt mit den Resten seiner Schaaren nach Palästina, wo er in vierjährigem Aufenthalt den Christen manchen kleinen Vortheil verschaffte; aber außer Standes, Großes zu erzielen, trat er im April 1254 die Rückkehr an. Er wurde von seinem Volke jubelnd empfangen, hielt aber sein Gelübde noch immer nicht für gelöst, und als Clemens IV. wiederum das Kreuz predigen ließ, versammelte er seine Großen am 25. März 1267, stellte ihnen unter kräftiger Anrede die Dornenkrone des Herrn vor Augen und empfieng auf's Neue das Kreuz aus den Händen des Legaten. Seinem Beispiele folgten seine Söhne und Vettern, auch der König von Navarra und viele andere Großen. Die zu einem Kreuzzug nöthigen Gelder erlangte er großentheils mit Hülfe des Papstes, seines Freundes und ehemaligen Rathes (S. 22), der den französischen Clerus zu diesem Zwecke mit einem vierjährigen Zehnten belastete, und die zum Theil sehr heftigen Remonstrationen dagegen durch Drohung mit Entziehung der Beneficien niederschlug. Gleichzeitig belegte der König auch die Laien mit einer Steuer für das hl. Land, während er andererseits selbst eifrig bedacht war, Allen zu restituiren, die er irgend durch strenge Strafen oder Eingriffe in ihren Besitz u. dgl. beschädigt zu haben glaubte. Besondere Commissäre mußten deßhalb das ganze Land bereisen. Im Interesse des Kreuzzugs erneuerte er auch den Frieden mit England und opferte manche Summe zur Gewinnung hoher Theilnehmer. Am Schlusse seiner Vorbereitungen machte er dann noch im Februar 1270 sein Testament voll von Schenkungen an Kirchen und Klöster, bestellte den Abt von St. Denis und Herrn Simon von Nesle zu Reichsverwesern, trat dann am 15. März 1270 die Reise an und ging über Clugny nach Aiguesmortes, einem Hafen westlich von der Rhonemündung, wo sich mit Beginn Mai's die Kreuzfahrer sammeln sollten. Da manche mit ihrer Ankunft gezögert, konnte er erst am 2. Juli, von seinen drei ältesten Söhnen begleitet, zur See gehen. Bei Cagliari, wo auch der König von Navarra und Andere sich anschloßen, faßte man den Plan, vor Allem Tunis anzugreifen. Man

wollte so verhindern, daß Aegypten von da Unterstützung erhalte; überdieß soll Carl von Anjou diesen Plan befürwortet haben, weil Tunis seit einigen Jahren den an Sicilien schuldigen Tribut (wegen Handelserlaubniß) verweigert hatte. Auch versprach Carl, in Bälde selbst mit einem beträchtlichen Heere vor Tunis erscheinen zu wollen. Am 17. Juli kam Ludwig in der Bai von Tunis an und die Ausschiffung erfolgte fast ohne allen Widerstand der Sarazenen. Sofort wurde das benachbarte alte Carthago erobert; aber es begannen jezt auch die Angriffe der Feinde, und wiederholt mußte man gegen sie zu dem Mittel schreiten, welches in unsern Tagen auch Marschall Pelissier in Afrika handhabte. Man warf Feuer in ihre unterirdischen Schlupfwinkel. Mit größeren Unternehmungen wollte man zuwarten, bis Carl von Anjou mit Verstärkung aus Sicilien käme; allein unterdessen entstanden bösartige Seuchen, durch die afrikanische Hitze und durch verdorbene Speisen veranlaßt. Außer vielen Andern starb am 3. August Ludwig's zweitältester Sohn, Prinz Johann, welcher im Jahre 1250 zu Damiette geboren war; ihm folgte am 7. August der päpstliche Legat und der König selbst starb nach dreiwochentlicher Krankheit am 25. August 1270 im 56. Jahre seines Alters, dem 40. seiner Regierung, ein christlicher Held auch im Tode. Alsbald huldigte man seinem ältesten Sohne Philipp III., und es kam endlich auch Carl von Anjou mit seinen Schiffen und Schaaren. Nachdem noch ein paar Schlachten für die Christen glücklich ausgefallen, bot der König von Tunis den Frieden an, und die Häupter des Kreuzheeres gingen darauf ein, weil sie wegen der Krankheiten kein längeres Verweilen in Afrika wagen wollten. So wurde am 30. Oktober ein zehnjähriger Friede geschlossen. Der König von Tunis bezahlte die Kriegskosten, gab alle christlichen Gefangenen frei, erlaubte den Christen, in seinem Gebiete zu wohnen und Kirchen zu bauen, und verpflichtete sich zur Fortentrichtung eines noch vergrößerten Tributs an Sicilien. Der Friede war schon geschlossen, als der Erbprinz Eduard von England mit seinem Vetter Heinrich, dem Sohne des deutschen Königs Richard, und einem beträchtlichen Heere zur Hülfe herbeikam. Es war zu spät, und man trat sofort am 18. Novbr. die Rückreise an. Schon die Fahrt nach Sicilien war für Viele verderblich, 18 Schiffe wurden bei einem Sturme von den Wellen verschlungen und auch nach der Ankunft in Sicilien wurden noch Viele das Opfer der Krankheit oder sonstigen Unglückes. In Trapani (nordwestliche Spitze Siciliens) starb König Theobald von Navarra,

zu Cosenza in Unteritalien die junge Königin Isabella von Frankreich, Gemahlin Philipp's IV., in Folge eines Sturzes vom Pferde [1]).

In Trapani hatten sich die verschiedenen Abtheilungen des Kreuzheers getrennt, und Prinz Eduard von England ging nun nach Palästina, um seinem Gelübde noch weiter zu entsprechen, seinen Vetter Heinrich aber beauftragte er, zurückzukehren und für ihn die Gascogne zu verwalten. Prinz Heinrich schloß sich darum von Palermo aus dem Zuge des französischen Königs an, der jezt über Rom durch Mittel- und Oberitalien der Heimath zueilen wollte [2]).

Seit mehr als zwei Jahren war der päpstliche Stuhl erledigt und die Cardinäle, zu Viterbo, wo Clemens IV. gestorben war, zu einer Neuwahl versammelt, schienen gar keine Verständigung finden zu können. Bereits zeigten sich die unseligen Folgen des durch Berufung Carl's von Anjou gesteigerten französischen Einflusses in Italien. Der italienischen stand jezt eine französische Partei im Cardinalscollegium kampfgerüstet entgegen. Um eine Ausgleichung anzubahnen, erschienen König Philipp von Frankreich und Carl von Anjou auf der Heimreise des erstern persönlich zu Viterbo (9. März 1271), aber auch ihr Bemühen war vergeblich. Da geschah es, daß ihr Begleiter, der englische Prinz Heinrich, zu Viterbo von zwei flüchtigen englischen Rebellen, den Grafen Simon und Guido von Montfort-Leicester, in einer Kirche ermordet wurde (13. März). Sein Leichnam wurde nach England gebracht und von dem tiefbetrübten Vater, dem deutschen König Richard, am 20. Mai feierlich beigesezt, gerade einen Tag vor der Ankunft der Gebeine Ludwigs des Hl. zu Paris. Einige Monate später wurde König Richard durch einen Schlagfluß gelähmt, und starb am 2. April des folgenden Jahres [3]).

Nach langen Streitigkeiten waren die 15 zu Viterbo versammelten Cardinäle unter Zustimmung des abwesenden Cardinalbischofs Johann von Porto, übereingekommen, die Wahl via compromissi Sechsen aus ihrer Mitte zu überlassen und diese wählten am 1. September 1271 den trefflichen Thebald von Piacenza, aus dem Hause Visconti, Archidiakon von Lüttich, der sich eben in Ptolemais befand, um nach Jerusalem zu gehen. Die übrigen Cardinäle stimmten bei, das Wahldekret wurde ihm durch Mönche überbracht, und wie man

---

1) Scholten, Ludwig d. Hl. 1855. Bd. II. S. 161 ff. v. 187—214.

2) Pauli, Gesch. v. England, Bd. III. S. 835.

3) Raynald., 1271. 34. Pauli, a. a. O. S. 835 ff. Böhmer, a. a. O. S. 330 und 51. Scholten, a. a. O. S. 215.

von ihm verlangte, reiste er alsbald nach Italien und kam, von Carl von Anjou begleitet, am 10. Februar 1262 zu Viterbo an. Er nannte sich Gregor X. und erließ sogleich von Viterbo aus, noch vor seiner Consekration, Aufforderungen, dem heiligen Lande zu Hülfe zu kommen. Hatte er ja doch vor seiner Abreise aus Ptolemais in einer Predigt über Psalm 136, 5: „Vergeß ich dein, Jerusalem, so werde meine Rechte vergessen", dieß feierlich zugesagt. Auch schickte er selbst ungesäumt ein kleines Kreuzheer dahin ab. Am 27. März 1272 empfing er zu Rom Consekration und Krönung und erließ dabei als Norm für die Zukunft eine ausführliche Verordnung über die Art und Weise dieser Festlichkeiten, vier Tage später aber publicirte er bereits jene Dekrete, wodurch er die Christenheit auf den 1. Mai 1274 zu einer allgemeinen Synode berief. Es sollte durch sie hauptsächlich eine Reform in der Kirche bewirkt, eine Union mit den Griechen erzielt und Hülfe für das hl. Land herbeigeführt werden. In gleichem Sinne schrieb er etwas später auch an den Kaiser und an den Patriarchen von Constantinopel, und hoffte auch ihre Bethätigung an der Synode, zumal Michael Paläologus schon früher entschieden unionsfreundliche Gesinnung an den Tag gelegt hatte [1]).

Außerdem wandte Gregor sogleich seine Aufmerksamkeit auch dem deutsch-römischen Kaiserreich zu, welches durch den Tod Richards erledigt war. Alfons von Castilien hatte auf die Nachricht von dem Ableben seines Gegners sogleich Gesandte an Gregor geschickt, damit er ihm einen Tag zur Salbung und Krönung bestimme, und den Churfürsten verbiete, unterdessen einen Andern zu wählen. Nach gepflogener Berathung mit den Cardinälen und nachdem die spanischen Deputirten alle ihre Gründe entwickelt, wies der Papst beide Bitten ganz entschieden und unfreundlich zurück, indem Alfons' Lage durch Richards Tod nicht im Geringsten besser geworden sei, und den Churfürsten ohne sie zu hören ihr Recht nicht suspendirt werden könne. Auch wollte er das von seinem Vorfahrer dem Carl von Anjou ertheilte Mandat, als Vikar des Reichs Tuscien und die Lombardei zu verwalten, nicht zurücknehmen und war sehr ungehalten, ja drohte sogar mit dem Banne, als Alfons Truppen in Oberitalien einrücken ließ, um hier die kaiserliche Macht zu occupiren [2]). Ungefähr gleichzeitig forderte Gregor die deutschen Fürsten, die von Alfons

1) **Raynald.** 1271, 7—20 incl. 1272, 1—11 incl. und 21—30 incl. auch bei **Mansi**, T. XXIV. p. 22 sqq. und **Harduin**, T. VII. p. 658 sqq.
2 **Raynald.** 1272, 33. 39.

nichts mehr hören wollten (seine alten Freunde waren sämmtlich gestorben), zu einer neuen Wahl auf, mit dem Beisatz, daß er sonst gezwungen wäre, in Gemeinschaft mit den Cardinälen selber für das Reich zu sorgen [1]). Den letztern Gedanken und Grundsatz hatte früher auch Innocenz III. ausgesprochen (s. Conciliengesch. Bd. V. S. 685 u. 696). Entweder auf Gregors-Aufforderung hin oder schon aus eigenem Antrieb begannen die deutschen Fürsten seit Sommer 1272 über die Neuwahl zu berathen. Die Angabe einer böhmischen Quelle (Annal. Ottokar. bei Pertz, Script. T. IX. p. 189), daß die Krone zuerst dem König Ottokar von Böhmen angetragen, von ihm aber abgelehnt worden sei, ist von Lorenz (deutsche Gesch. Bd. I. S. 419 ff.) gleich der ähnlichen alten Sage (s. S. 11 f.) abgewiesen und dahin reducirt worden, daß allerdings eine Gesandtschaft der Fürsten in Prag erschienen sei, aber wahrscheinlich zunächst nur um über die zwei Vorfragen zu verhandeln: welche Fürsten stimmberechtigt seien und wie die Macht des neuen Kaisers den großen Fürsten gegenüber beschränkt werden müsse (durch ihre Willebriefe d. h. Zustimmungserklärungen zu allen seinen wichtigen Handlungen). Wie dem sei, gewiß ist, daß Erzbischof Werner von Mainz, aus dem Hause der Grafen von Eppstein, schon mit Beginn des Jahres 1273 ein Bündniß mehrerer Fürsten zum Zwecke einer Verständigung herbeiführte. Er schloß am 16. Januar 1273 zu Lahnstein innige Freundschaft mit dem mächtigsten weltlichen Fürsten am Rheine, dem Pfalzgrafen Ludwig (s. S. 12), und versprach auch dessen Versöhnung mit den Erzbischöfen von Cöln und Trier zu erwirken. So waren jezt die vier rheinischen Churfürsten geeinigt, und zugleich beauftragte der Papst den Erzbischof von Trier, den Pfalgrafen von dem Banne zu absolviren, dem er durch Unterstützung Conradins verfallen war. Auch schloßen nun die rheinischen Churfürsten den Vertrag, daß wenn drei von ihnen sich auf einen Candidaten verständigen würden, der vierte unbedingt beistimmen wolle. Damit hatten sie sich die Majorität der 7 Churstimmen gesichert, und nach einer Urkunde vom 1. September 1273 scheinen sie ihre Augen in erster Linie auf den Pfalzgrafen selbst gelenkt zu haben. Falls seine Erhebung nicht zu erreichen sei, solle Graf Sifrid von Anhalt oder Rudolf von Habsburg

---

1) Böhmer, fontes, T. II. p. 112. Baerwald, de electione Rudolfi. 1855. p. 4. Lorenz, deutsche Gesch. im 13. u. 14. Jahrh. Bd. 1. S. 414.

gewählt werden [1]). Für letztern sprach insbesondere sein Freund, Burggraf Friedrich von Nürnberg, der in diesen Angelegenheiten vielfach den Vermittler machte, und auch Werner von Mainz hatte den Grafen Rudolf auf seiner Reise nach Rom persönlich kennen und schätzen gelernt.

Alsbald war er, wenigstens schon um die Mitte Septembers, der entschiedene Candidat der rheinischen Fürsten und verabredete jezt schon die Verheirathung seiner ältesten Tochter Mechtild mit dem Pfalzgrafen, der vor zwei Jahren zum zweitenmal Wittwer geworden war. Ein ähnliches Eheversprechen zwischen Agnes von Habsburg und Herzog Albrecht von Sachsen gewann die sächsische Churstimme, und gleichzeitig trat auch Brandenburg auf Rudolfs Seite. Dieser aber schloß jezt Waffenstillstand mit dem Bischof von Basel, mit dem er eben in Fehde lag. Zum anberaumten Wahltag schickten auch Ottokar von Böhmen und Herzog Heinrich von Bayern (des Pfalzgrafen jüngerer Bruder) ihre Deputirten, denn beide machten auf die 7. Churstimme Anspruch. Aber die andern Fürsten anerkannten das Recht Böhmens nicht, und sprachen die 7. Stimme Bayern zu, in der Weise, daß selbe unter Ludwig und Heinrich getheilt werde, und ersterer sonach anderthalb Stimmen habe. Ihm übertrugen jezt die Fürsten am 29. September 1273 zu Frankfurt die Promulgation ihrer einstimmigen Wahl Rudolphs, die Krönung aber folgte am 24. Oktober zu Aachen. Bekannt ist, wie der neue König, als bei Ertheilung der Lehen das Reichsscepter fehlte, schnell ein Crucifix ergriff und damit die Belehnungen vollzog, was als treffliches Omen betrachtet wurde. Nach den schrecklichen Zeiten des Interregnums freute man sich innig uud allgemein eines tüchtigen Königs [2]).

---

1) Rudolf, Graf v. Habsburg (Habichtsburg, jezt Ruine im Canton Aargau) und von Kiburg (im jetzigen Canton Zürch), zugleich Landgraf zu Elsaß, hatte ausgedehnte Besitzungen im südwestlichen Deutschland, und war keineswegs, wie ihn die Feinde nannten, ein „armer" Graf, sondern wohl der mächtigste Herr in dem ehemaligen, nach Conradins Tod nicht mehr restituirten Herzogthum Schwaben. Vgl. Kopp, Gesch. v. d. Wiederherstellung und dem Verfalle des hl. röm. Reiches. Bd. I. S. 15 ff. Bd. II. 1. S. 581 ff. Böhmer, Regesten v. J. 1246—1313. S. 52 f. Lorenz, deutsche Gesch. Bd. I. S. 434 f.

2) Böhmer, a. a. O. S. 51 ff. und 358 f. Die Aktenstücke über Wahl und Krönung Rudolfs finden sich bei Pertz, Leg. T. II. p. 382—394, darunter eine ausführliche Beschreibung der Krönungsfeier, ordo coronationis.



2.

Der Protestantismus und das Urchristenthum [1]).

Von Anfang an trat der Protestantismus mit der Prätension auf, das Urchristenthum, welches im Papismus bis zur Unkenntlichkeit entstellt worden sei, zurückgebracht und wiederhergestellt zu haben. Ja, dieser Gedanke war bei den Reformatoren bis zu der Stärke vorgedrungen, daß sie den Altgläubigen geradezu den christlichen Namen verweigerten, und sie dagegen als „Schlangensamen", als eine „Grundsuppe von Sophisten", und als „Heiden" bezeichneten, wie solches auf dem Regensburger Religionsgespräche im Jahre 1546 geschah.

Uebrigens ist die fragliche Behauptung, welche unwillkührlich an die Novatianer, Katharer u. dgl. erinnert und sich schon bei den ältesten Sekten findet, nicht auch mit den Reformatoren wieder erstorben, sondern muß heute noch da und dort auf Kanzeln und Kathedern bei besonders feierlichen Veranlassungen zur Hervorbringung eines Knalleffectes dienen. Es scheint darum nicht überflüssig, diesen Gegenstand auf's Neue in Untersuchung zu ziehen, und seiner Erörterung einige Blätter zu widmen, nachdem unter den Protestanten ehemals Matthias Flacius und Genossen ganze Bände darüber vollgeschrieben und sich vergeblich bemüht haben, das Unnachweisbare zu beweisen.

Schon von vornherein ist es nicht glaubwürdig, daß die Kirche Christi zwölf volle Jahrhunderte hindurch in Finsterniß und Todesschatten gesessen sei, vom heiligen Geiste gänzlich verlassen, bis in Sachsen der Stern aufgieng, der die Wolken durchbrach, das Dunkel besiegte, und aus dem Labyrinthe der katholischen Kirche heraus an

1) Aus der Tübg. theolog. Quartalschr. 1845, mit Verbesserungen.

dem Faden einer neuen Ariadne den Rückweg in das Urchristenthum wieder entdeckte. Ich sage, es ist dieß von vornherein unglaubwürdig, denn was wäre sonst aus der Verheißung des Herrn geworden, daß die Pforten der Hölle seine Kirche nicht überwältigen sollen? Diese Bedenken steigern sich noch, wenn wir uns erinnern, wie mancher andere damit züsammenhängende Selbstruhm Luthers und seiner Verehrer vor dem Lichte der Geschichte verschwindet. Ich meine z. B. all das Gerede von Wiederauffindung der ganz verloren gegangenen Bibel, wie sie früher „unter der Bank“ gelegen und erst durch Luther wieder hervorgezogen worden sei. Wir wissen ja, daß es schon vor der lutherischen wenigstens dreißig deutsche Bibelübersetzungen gab, und daß Luthers Einsicht in die Bibel keineswegs unvermittelt wie eine Oase in der Wüste dasteht, daß vielmehr schon das bekannte Sprüchwort: Si Lyra non lyrasset, Lutherus non saltasset, die Quelle bezeichnet, aus der jener manche seiner exegetischen Kenntnisse schöpfte.

Doch wir wollen jetzt die Frage wegen der Bibelübersetzungen und des Bibelverständnisses vor Luther beruhen lassen und uns lieber mit unserer Hauptfrage beschäftigen, ob der Protestantismus sich seiner Aehnlichkeit mit dem Urchristenthum zu rühmen befugt sei?

Statt aller ausführlichen Antwort könnten wir freilich auf Apostelgeschichte 2, 42 verweisen, wo die alten Christen mit den Worten geschildert werden, „treu beharreten sie in der Lehre der Apostel.“ Wir könnten im Gegensatz hievon auf die Leipziger Disputation hinweisen, wo Luther bereits den Brief Jakobi, als „stroherne Epistel“ verwerfend in die urchristliche „Treue gegen die Lehre der Apostel“ eine Bresche geschossen hat, durch welche von nun an die Kritiker seiner Schule einbrechend ein Bollwerk der apostolischen Lehre nach dem andern zerstörten, bis endlich der neue David (Strauß) die ganze Festung in die Luft sprengte und die Seinen von allen Banden der „Treue gegen die Lehre der Apostel“ befreite.

Man wird uns hiegegen freilich auf die die andere Seite des Protestantismus einnehmende Schaar der Bibelgläubigen verweisen und uns zeigen, wie sie andächtig dem heiligen Buche ihre Verehrung bezeugen; aber gerade ihnen gegenüber möchten wir darthun, wie wenig auch sie zu jener Prätension Berechtigung haben.

Daß der protestantische Lehrbegriff solche Ansprüche nicht unterstütze, ja daß er vielmehr von dem Glauben der alten Kirche

sehr merklich und in sehr wichtigen Punkten verschieden sei, dieß im Ganzen wie im Einzelnen nachzuweisen, ist Aufgabe der Symbolik und Polemik, und erstere hat sich auch in neuer Zeit wieder diesem Geschäfte mit unläugbarem Ruhme und nachhaltiger Wirkung unterzogen. Ihre Leistungen überheben uns daher in diesem Punkte einer neuen Untersuchung, und wir wollen darum unsern Blick, statt auf das Dogma, lieber auf das Leben, den Cult, die Disciplin und Verfassung der ältesten Kirche richten, um mit den gewonnenen Resultaten sofort die analogen Gestaltungen im Leben der protestantischen Religionsgesellschaft vergleichen zu können. So bildet denn unsere Abhandlung eine Art Anhang zu einer jeden Symbolik und eine Ergänzung dieser auch in unsern Zeiten so wichtigen theologischen Disciplin.

Um gleich mit einem bedeutenden Punkte zu beginnen, so gehört das eifrigste Festhalten an der kirchlichen Einheit zu den hervorragenden Erscheinungen des Urchristenthums. Schon der Apostel Paulus hat die Gläubigen den einen, ungetheilten Leib Christi genannt, und auf diese Einheit einen besondern Nachdruck gelegt [1]). Ganz in seinem Geiste sprachen sich die apostolischen Väter aus. „Warum", schreibt der römische Clemens, „warum sind Spaltungen unter Euch? Haben wir nicht einen Gott und einen Christus? Ist nicht ein Geist der Gnade über uns ausgegossen? Ist nicht die gleiche Berufung durch Christus uns Allen zu Theil geworden? Warum trennen und zerreißen wir die Glieder Christi, und warum empören wir uns gegen unseren eigenen Leib?" [2])

So deutlich fordert also Clemens die kirchliche Einheit, ja sein ganzer herrlicher Brief hat nur den einen Hauptzweck, die gestörte Einheit der Kirche wieder herzustellen; sein Zeitgenosse aber, der heilige Ignatius von Antiochien wird nicht müde, das Gleiche zu predigen. Wie Johannes der Evangelist bis an seinen Tod die Worte: „Kindlein, liebet einander" beständig wiederholte, so rief auch sein großer Schüler Ignatius bis an sein Ende den Gläubigen zu: „Bewahret die Einheit." „Es ist euer Gewinn", schreibt er z. B. an die Epheser, „in vollkommener Einheit zu verharren, auf daß ihr Gottes theilhaftig werdet" [3]).

---

1) 1. Cor. 12, 12—27.
2) I. Clem. ad Cor. c. 46.
3) Ign. ad Ephes. c. 4.

Diese kirchliche Einheit manifestirte sich aber in der Urkirche in zweierlei Richtungen, einerseits als Einheit des Glaubens, und andererseits als Einheit des organischen Zusammenhangs in der kirchlichen Verfassung.

Von dieser doppelten Einheit spricht Ignatius, wenn er die Magnesier ermahnt: „es soll bei euch ein Gebet, ein Flehen, ein Sinn, eine Hoffnung herrschen, in Liebe und vollkommener Freude; denn es gibt ja auch nur einen Christus, über den nichts geht. Kommet darum Alle zusammen, wie in einen Tempel Gottes, wie an einen Altar, wie zu einem Jesus Christus, der von dem einen Vater ausgegangen, und zu dem einen zurückgekehrt mit ihm vereinigt ist" [1]). Fast noch deutlicher weist er auf diese doppelte Einheit hin, wenn er den Gläubigen zu Philadelphia in Kleinasien zuruft: „fliehet alle Spaltung und Irrlehre" [2]), und: „wer sich dem Urheber einer Spaltung anschließt, kann das Reich Gottes nicht erben" [3]). Es springt von selbst in die Augen, daß Irrlehre und Spaltung gerade die Gegensätze jener beiden Richtungen der kirchlichen Einheit sind, und daß Ignatius vor der Negation warnt, um die Position zu empfehlen. Und richtig erkennt dieser große apostolische Vater auch den nothwendigen Zusammenhang zwischen beiden Richtungen der kirchlichen Einheit, denn er verlangt in seinem Briefe überall die Einheit in der Kirchenverfassung zu dem Zwecke, damit die Einheit des Glaubens bewahrt werde. Buchstäblich spricht er dieß selbst in seinem Briefe an die Philadelphener aus, mit den Worten: „es gibt viele Wölfe (er meint die Häretiker), welche die zu Gott Wandelnden fangen möchten; aber wenn ihr einig seid, so können sie euch nicht beikommen" [4]). Darum haben unter seinen sieben Briefen sechs zu ihrem Hauptinhalte den Satz: „seid einig mit dem Bischof, den Priestern und Diakonen, damit das Unkraut Satans, die Irrlehre, nicht unter euch aufkommen kann."

Welches große Gewicht Ignatius auf die Einheit des Glaubens lege, davon gibt jedes Blatt seiner Briefe unverkennbares Zeugniß. „Wer den göttlichen Glauben", sagt er, „durch falsche

1) Ignat. ad Magnes. c. 7.
2) Ignat. ad Philad. c. 2.
3) Ibid. c. 3.
4) Ignat. ad Philad. c. 2.

Lehre verderbt, der ist befleckt, und dem ewigen Feuer verfallen; ebenso derjenige, welcher einen solchen anhört" [1]). Ja, Ignatius will, daß man die Häretiker „wie böse Thiere fliehe, weil sie wüthende Hunde seien" [2]), und „daß man nicht den geringsten Umgang mit ihnen haben, weder öffentlich, noch privatim mit ihnen reden, sondern nur für sie beten solle" [3]).

Mit nicht geringerem Nachdrucke spricht er auch von der Einheit des kirchlichen Organismus. „Ihr müßt allesammt", schreibt er den Smyrnäern, „dem Bischof gehorchen, wie Jesus Christus dem Vater; und dem Presbyterium, wie den Aposteln; die Diakonen aber müßt ihr ehren, wie das Gebot Gottes. Ohne den Bischof darf Niemand irgend eine kirchliche Handlung vornehmen. Jenes Abendmahl soll für kräftig gehalten werden, welches unter dem Bischofe oder dem, dem er es aufgetragen hat, gehalten wird. Wo der Bischof ist, da soll auch die Gemeinde sein, wie die katholische [4]) Kirche da ist, wo Christus ist. Ohne den Bischof ist es nicht erlaubt, zu taufen, oder das Abendmahl zu feiern, sondern nur das, was er billigt, ist auch Gott gefällig" [5]).

Die Einheit des kirchlichen Organismus beschränkte sich aber schon im Urchristenthum nicht auf die einzelne Gemeinde oder Diöcese, sondern verband sie alle zu einem großen, gemeinsamen, heiligen Ganzen, zu dem einen, untheilbaren Leibe Christi, wie der Apostel sagt. Schon der Ausdruck *καθολικὴ ἐκκλησία* bei Ignatius ist aus dieser Anschauung hervorgegangen; noch deutlicher aber sprechen für uns einige Stellen aus dem Martyrium des heiligen Polykarpus. Die Gemeinde von Smyrna nämlich meldete in einem uns noch erhaltenen Schreiben den Tod dieses ihres ehrwürdigen Bischofs der Gemeinde von Philomelium in Phrygien, „und allen Paroikien der heiligen und katholischen Kirche an allen Orten" (*καὶ πάσαις ταῖς κατὰ πάντα τόπον τῆς ἁγίας καὶ καθολικῆς ἐκκλησίας παροικίαις*) [6]). Der heilige Polykarp selbst aber betete vor seinem Tode noch „für die ganze katholische Kirche des Erd-

1) Ignat. ad Ephes. c. 16.
2) Ibid. c. 7.
3) Ign. ad Smyrn. c. 4. u. 7.
4) Dieser Ausdruck kommt hier zum erstenmal vor.
5) Ignat. ad Smyrn. c. 8.
6) Martyrium S. Polycarpi Praef. in meiner Ausgabe der Patres Apostolici ed. IV. p. 272.

Kreises“ (ἁπάσης τῆς κατὰ τὴν οἰκουμένην καθολικῆς ἐκκλησίας) [1]).

Um dieselbe Zeit mit Polykarp, d. i. in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, lebte der Verfasser des eigenthümlichen Werkes: „Der Hirte des Hermas“, wahrscheinlich von Hermas, einem Bruder des römischen Bischofs Pius I. geschrieben [2]). Wie deutlich aber diesem Schriftsteller des Urchristenthums die genannte doppelte Einheit der Kirche in's Bewußtsein getreten sei, mag sich aus Folgendem zeigen. Hermas stellt die Kirche unter dem Bilde eines Thurmes vor, dessen Steine so fest aneinander gefügt sind, daß er aus einem einzigen Steine gebaut zu sein scheint (tanquam ex uno lapide aedificata) [3]). Dieß rühre, heißt es weiter unten, daher, weil die in den Bau der Kirche aufgenommenen Gläubigen in der vollkommensten Einheit lebten und leben [4]). In ähnlicher Weise wird dem Hermas auch im dritten Buche wieder die Kirche unter dem Bilde eines Thurmes gezeigt, der aus einem einzigen Steine gebaut zu sein scheine, weil, wie das Bild gedeutet wird, auch die Kirche ein Leib sei, mit einem Geiste, einem Sinne, einem Glauben, einer Liebe (unum corpus ejus, unus intellectus, unus sensus, una fides eademque charitas [5]). Und um die Einheit im Glauben gleichsam noch deutlicher auszusprechen, sagt er: die in den Thurm eingefügten Steine glänzen alle auf gleiche Weise, weil bei ihnen *una fides atque charitas* statt habe [6]).

Zu den Schriftstellern des Urchristenthums gehört auch der heilige Justinus, welcher in seinem Dialogus mit dem Juden Trypho sich also äußert: „die Gläubigen seien eine Seele, eine Gemeinde, eine Kirche (τοῖς... ὅσοι μιᾷ ψυχῇ καὶ μιᾷ συναγωγῇ καὶ μιᾷ ἐκκλησίᾳ) [7]). Denselben Gedanken sprach Justin auch sonst in diesem berühmten Dialog aus, z. B. §. 42: „wie man beim menschlichen

---

1) Martyrium S. Polycarpi c. 8. Ebendaselbst p. 280.

2) Diese von uns schon öfter vertheidigte Ansicht (Quartalschrift, Jahrg. 1839, S. 170 ff. und Patres Apost. Proleg. p. XCIII.) haben auch die gelehrten Benediktiner von Solesmes in Frankreich in ihren Origines de l'église romaine T. I. p. 145 ausgesprochen.

3) Pastor Hermae, Lib. I. Visio III. c. 2.

4) Ibid. c. 5.

5) Pastor Hermae, lib. III. Similitudo IX. capp. 13 et 18.

6) Ibid. c. 17.

7) Justin., Dial. c. Tryphone. §. 63.

Körper sehen kann, daß sich zwar viele Glieder zählen und unterscheiden lassen, aber zusammen doch nur einen Leib bilden; so werden die Gläubigen, obgleich ihrer Viele sind, doch, da sie nur Eines sind, mit dem einen Namen, Kirche, bezeichnet."

Einen majestätisch-kräftigen Ausdruck hat die kirchliche Einheit bei dem heiligen Irenäus gefunden, der ein Schüler des heiligen Polykarp, im zweiten Jahrhundert die Kirche von Gallien leitete. Er aber schrieb also: „Die von den Aposteln und ihren Schülern empfangene Lehre und den Glauben bewahret die Kirche, obgleich über die ganze Erde zerstreut, mit solcher Sorgfalt, als ob sie nur ein einziges Haus bewohnte. Und sie glaubt an diese apostolische Ueberlieferung gleichmäßig, als ob sie nur eine Seele und ein Herz hätte; und verkündet, predigt und überliefert diese Lehre so einstimmig, als ob sie nur einen Mund hätte. Wohl sind die Sprachen in der Welt verschieden, aber die Kraft der Ueberlieferung ist eine und dieselbe; und weder die Kirchen in Germanien, noch die in Iberien, noch die im Lande der Celten, noch die im Morgenlande, noch die in Aegypten und Libyen, noch die in den mittäglichen Ländern gelegenen Kirchen haben einen andern Glauben oder eine andere Ueberlieferung; sondern wie die Sonne für die ganze Welt eine und dieselbe ist, so leuchtet auch überall gleichmäßig die eine Predigt der Wahrheit," und: „da es nur einen einzigen christlichen Glauben gibt, so kann der Gelehrte ihn nicht erweitern, der Ungelehrte ihn nicht schmälern" [1]). Aehnlich sagt derselbe Kirchenvater etwas später: „die gesammte Kirche hat einen und denselben Glauben in der ganzen Welt" [2]).

Ein besonderes Werk über die kirchliche Einheit hat ungefähr zwei Menschenalter später der heilige Cyprian, Bischof von Carthago geschrieben, wobei er von dem Gedanken ausgeht: „die Häresien und Schismen habe der Satan veranlaßt, um den Glauben zu zerstören und die Einheit zu zerreißen, die Kirche aber sei nur eine, welche zunehmendes Wachsthum ausdehnt und vermehrt. Auch die Sonne habe viele Strahlen, aber doch nur ein Licht, der Baum viele Zweige, aber doch nur einen Stamm; so sei auch die Kirche ein Licht, welches seine Strahlen in die ganze Welt ausdehne, ein Licht, das sich überall verbreite, ohne daß ein Theil von dem Ganzen sich trennen könnte.

1) Iren., adv. Haereses. Lib. I. c. 10. §. 2.
2) Ibid. §. 4.



Sie sei ein Baum, der in reichlicher Fülle seine Aeste über die ganze Erde ausstreckt, eine Quelle, welche ihre Gewässer weit und breit entsendet" [1]. „Wer diese Einheit nicht festhält, der hält auch das Gesetz Gottes nicht fest, hält den Glauben nicht fest, hält das Leben und das Heil nicht fest. Die Kirche ist der ungenähte, untheilbare Rock Christi" [2]. „Es ist nur ein Gott, und ein Christus, und eine Kirche, und ein Glaube, und die ganze Schaar der Gläubigen ist durch Eintracht zur Einheit eines Körpers vereint" [3]. Aehnliche kräftige Aeußerungen über die Einheit der Kirche finden sich wohl noch an hundert anderen Stellen in den Werken desselben Kirchenvaters, und einer wichtigen davon werden wir selbst in Bälde begegnen; das Bisherige aber genügt sicherlich zur Erhärtung des Satzes, daß die kirchliche Einheit, sowohl des Glaubens als des organischen Zusammenhanges in der Kirchenverfassung, eine der hervorragendsten Erscheinungen im Urchristenthum gewesen sei, eine Erscheinung, worauf schon die allerältesten Kirchenväter den größten Nachdruck gelegt haben.

Mit diesem Resultate wenden wir uns jetzt zur protestantischen Religionsgesellschaft, um sie mit der Kirche der Urzeit in diesem Punkte zu vergleichen. Aber eigentlich kann man von Vergleichung da nicht reden, wo das tertium comparationis fehlt. Während nämlich das Urchristenthum sich durch die innigste kirchliche Einheit auszeichnet, macht sich der Protestantismus andererseits durch die größte Zerrissenheit und Gespaltenheit bemerklich. Und an diesem Krebsschaden leidet er seit seiner Entstehung. Von Anfang an sehen wir den Protestantismus in zahlreiche Sekten zerspalten. Da sind zuerst die Zwickauer Propheten in Verbindung mit Carlstadt, die von der lutherischen Form der Neuerung sich trennend, eine zweite sogenannte Kirchenverbesserung herbeiführten. Wieder eine weitere Form des Protestantismus ging um die gleiche Zeit durch Zwingli von Zürich aus; eine andere führte Thomas Münzer in Thüringen durch; in der Schweiz verdrängte Calvin den Zwinglianismus aus einem großen Theile seines Gebietes; eine ganz eigenthümliche Gestaltung des Protestantismus wurde durch die Fleischeslust eines Tyrannen nach England verpflanzt; neue Formen und Lehren suchte und verbreitete in seinem abenteuerreichen Leben Schwenk-

1) Cyprian. de unitate. Opp. ed. BB. Paris 1726. pp. 194. 195.
2) Ibid. p. 196.
3) Ibid. p. 202.

feld, Edler von Ossing; zum größten Aerger Luthers wurde selbst seine nächste Umgebung durch den Cryptocalvinismus zerspalten; in den Niederlanden konnten Beil und Blut den Arminianismus nicht verdrängen; in Süd und Nord, im Osten und Westen setzten sich Antitrinitarier an; und mit schrecklichen Zügen sind die Streitigkeiten zwischen Episcopalisten und Puritanern in die Jahrbücher der englischen Geschichte geschrieben. Ja, hören wir Luthern selbst, wie er über den totalen Mangel an Einheit im Protestantismus klagt. So lange der Papst regierte, sagt er, sei es stille gewesen von Rotten, denn der Starke habe seinen Hof mit Frieden inne gehabt. Jetzt aber sei ein Stärkerer über ihn gekommen, und da nun der leidige Teufel sehe, daß es mit seinem bisher im Pabstthum praktizirten Poltern und Rumpeln nicht mehr gehe, greife er ein neues an, und poltere heraus mit mancherlei wilden Dünkeln, Glauben und Lehren. „Dieser will keine Taufe haben, jener läugnet das Sakrament, ein Anderer setzt noch eine Welt zwischen dieser und dem jüngsten Tage, Etliche lehren, Christus sei nicht Gott, Etliche sagen dieß, Etliche das, und *sind schier so viel Sekten und Glauben, als Köpfe. Kein Rültze ist jetzt so grob, wenn ihm was träumet oder dünkt, so muß der heilige Geist ihm eingegeben haben, und will ein Prophet sein*" [1]).

Aber, wird man fragen, ist nicht vielleicht später die Einheit in den Protestantismus zurückgeführt worden? — Keineswegs, im Gegentheil, der Spaltungen und Sekten wurden es immer mehrere, Quäker, Herrnhuter, Methodisten, Mennoniten, Collegianten, Latitudinarier, Levellers, Irvingianer, Momiers, Swedenborgianer, Rosenkreuzer 2c. schossen wie Pilze auf, so daß ihre Zahl in Bälde *Legion* war. Jede Partei zerfiel wieder in kleinere Parteilein, jede Sekte in Sektlein, bis in einzelnen Ländern, wie in Amerika, Luthers Wort fast *wörtlich* in Erfüllung ging: „*so viel Köpfe, so viel Sekten.*" An einem gesunden Stamm wachsen nicht so viele Schwämme.

Doch nicht blos in *große* Parteien ist der Protestantismus zerrissen, fast noch mehr ist jede seiner Parteien in ihrem eigenen Bereiche zerfahren. Nehmen wir eine protestantische Stadtgemeinde; sie bekennt sich äußerlich zu der gleichen Form des Protestan-

---

1) Brief an die Christen zu Antwerpen, v. J. 1525. *De Wette*, Luthers Briefe, Bd. III. S. 61.

tismus, aber in Wahrheit gehören ihre Mitglieder verschiedenen Richtungen, zum Theil unversöhnlichen Gegensätzen an, und von wenigen protestantisch-theologischen Facultäten Deutschlands möchte man behaupten, daß ihre Mitglieder auch nur in den Hauptdogmen des Christenthums übereinkämen. Oder stellen wir uns eine Synode protestantischer Prediger vor Augen. Wo ist in neuer Zeit eine solche gehalten worden, deren Mitglieder auf die drei ersten Fragen des Christenthums: „gibt es einen persönlichen Gott," und „drei Personen in dieser einen Gottheit" und „ist Christus der wahre Gottmensch" — die gleiche Antwort gehabt hätten? Sehen wir nur, wie kläglich die Provinzialsynode von Berlin im November 1844 die Frage wegen der Einheit des Glaubens zu umgehen für Noth fand. „Eine buchstäbliche Verpflichtung auf die Symbole" ward abgelehnt, und der Willkühr des Einzelnen in Auffassung der heil. Schrift Thür und Thor weit geöffnet. Oder soll ich an die im Jahre 1842 zu Paris gehaltene Conferenz der protestantischen Prediger Frankreichs erinnern, wo der Gegensatz und die Polemik zwischen Rationalisten und Altgläubigen bis zum Spektakel sich steigerte? Einer der heftigsten Vertreter des Rationalismus, Coquerel, Pfarrer in Paris, rief hier den sogenannten Rechtgläubigen zu: „Glauben Sie sogar an die Trinität?" Und Keiner antwortete „Ja!" Nur in dem Antrage auf Erhöhung ihrer Besoldungen sind alle diese Herren einig geworden.

Der Protestantismus ist also zerrissen und in zahllose Parteien gespalten; und dieß muß so sein, weil er das Princip der Autorität verworfen, sein ganzes Gebäude von Anfang an auf Subjektivität gegründet hat; aber eben dadurch legt er in einem wichtigen Punkte seinen großen Unterschied vom Urchristenthum an den Tag, welches auf die kirchliche Einheit einen solchen Nachdruck gelegt hat, daß schon die ältesten Kirchenväter den Satz extra ecclesiam nulla salus mit der größten Bestimmtheit ausgesprochen haben. Ignatius von Antiochien sagte: „verharret in der Einheit, damit ihr Gottes theilhaftig werdet," und: „wer nicht innerhalb des Altares ist, geht des göttlichen Brodes verlustig" [1]). Und an einem anderen Platze: „wer sich einem Sektirer anschließt, wird das Reich Gottes nicht erben;" dagegen: „jeder, der mit Gott und Christus verbunden

1) Ignat. ad Ephes. c. 4 u. 5.

ist, der ist auch mit dem Bischof verbunden" [1]). Cyprian aber sagt: „wer die Kirche Christi verläßt, kann auch der Gnadengaben Christi nicht theilhaft werden," und: „wer die Kirche nicht zur Mutter hat, kann auch Gott nicht zum Vater haben" [2]). Als den Mittelpunkt und sichtbaren Ausdruck dieser Einheit betrachtete schon die urchristliche Kirche den Bischof von Rom, als den Nachfolger Petri. Ich will nicht darauf hinweisen, daß schon in frühesten Zeiten, als der Apostel Johannes noch lebte, die von Spaltungen heimgesuchte Gemeinde von Korinth nicht bei dem großen Apostel in dem nahen Ephesus, sondern bei Clemens, dem Nachfolger Petri, in dem entfernteren Rom Abhülfe suchte und fand [3]). Etwas später schrieb Ignatius von Antiochien wegen seines bevorstehenden Martyrthums an die Kirche von Rom, und gibt dieser den ausgezeichneten Ehrentitel: „Vorsteherin des Liebebundes," d. i. der Christenheit. Wir haben von ihm noch sechs andere Briefe an andere christliche Gemeinden, aber keine von diesen, obgleich z. B. auch Ephesus die Metropole einer großen Provinz war, wird mit einem ähnlichen Prädikate beehrt. In demselben zweiten Jahrhundert legte auch der heilige Irenäus, ein Kleinasiate von Geburt (also zunächst der griechischen Kirche angehörig), Priester und später Bischof von Lyon, seine Achtung gegen Rom, als den Einheitspunkt der Kirche, in einer klassischen Stelle an den Tag. „Den Häretikern," sagt er, „halte er nur den Glauben der römischen Kirche entgegen, und überführe sie so der Neuerung, denn mit der römischen Kirche müsse, wegen ihres ausgezeichneten Vorrangs, jede Kirche übereinstimmen [4]).

---

1) Ignat. ad Philad. c. 3.

2) Cyprian, de unitate ecclesiae. Opp. ed. BB. Paris 1726. p. 195.

3) Vgl. I. Clem. ad Corinthios c. 1.

4) Iren. adv. Haer. Lib. III. c. 3. §. 2. Die nur mehr lateinisch erhaltene Stelle lautet: ad hanc enim ecclesiam propter *potiorem principalitatem* necesse est omnem *convenire* ecclesiam, hoc est, eos, qui sunt undique fideles. Den Ausdruck *convenire* = συμβαίνειν, vom leiblichen Zusammenkommen zu verstehen, wie Neander (K.-G. Thl. I. S. 210) gethan hat, weil nach Rom Leute aus allen Gegenden kämen, ist lächerlich, wie schon die Jenaer Literaturzeitung (1827. Nr. 212) anerkannt hat. Ebenso Roskovány, de primatu rom. pontificis, 1834. p. 30. Richtig erklärte Möhler (Einheit S. 268 ff.) diese berühmte Stelle. Convenire bedeutet die Uebereinstimmung in der Lehre, denn hievon ist ja in der ganzen Stelle die Rede, und nur die

Diesen ausgezeichneten Vorrang anerkannten selbst die Häretiker der alten Zeit, z. B. die Montanisten, darum bemühten sie sich, gerade in Rom Aufnahme zu finden, wohl wissend, daß die kirchliche Verbindung mit Rom zugleich die mit der ganzen Kirche in sich schließe. Ueberdieß begegnet uns noch ein Factum des zweiten Jahrhunderts, welches von dem ausgezeichneten Vorrang und dem großen Ansehen der römischen Kirche zeugt; ich meine den Osterfeierstreit, in welchem Rom anerkannt die erste Rolle spielte, und eine ihm zustehende Ueberwachung der ganzen Kirche ansprach und ausübte. Weitere Anerkennungen dieses ehrwürdigen Vorrangs der römischen Kirche treffen wir in gehäufter Zahl namentlich im dritten Jahrhundert, und hier ist besonders der heilige Cyprian reich an klassischen Aussprüchen. „Ueber ihn, den Petrus allein," sagt er, „bauete Christus seine Kirche, und ihm übergab er seine Schafe. Und obgleich er nach seiner Auferstehung allen Aposteln dieselbe Gewalt gegeben hat, so hat er doch, um die Einheit auszudrücken, durch sein Ansehen sie von Einem ausgehen lassen" ..

Auch die Briefe Cyprians sind reich an den respektsvollsten Ausdrücken über Rom. „Dieß ist," sagt er, „der Stuhl Petri und die Hauptkirche, von wo die Einheit des Priesterthums ausgeht" [1]). Von der Erhebung des Cornelius zum römischen Bischofe, nach dem Tode Fabian's, schreibt sofort Cyprian: factus est autem Cornelius episcopus — cum Fabiani locus, id est, cum *locus Petri et gradus cathedrae sacerdotalis* vacaret [2]). In demselben Briefe sagt er zu dem Bischof Antonian: „ich habe, wie Du wolltest, Dein Schreiben an (Papst) Cornelius überschickt, damit er daraus erkenne, te secum, hoc est, cum catholica ecclesia communicare" [3]). Die Uebereinstimmung mit Rom erklärt also Cyprian ausdrücklich für identisch mit der communio cum catholica eccle-

---

größte confessionelle Beschränktheit und pietistisirende Blindheit konnte dieß verkennen. Potior principalitas aber = *ἱκανώτερον κῦρος* bedeutet ausgezeichnetes Ansehen, Vorrang, Macht. Ueber andere Deutungen dieser letzten Worte vergl. Rothensee, der Primat, herausg. v. Dr. Räß und Dr. Weis. Bd. I. S. 55. Not. 1.

1) Epist. 55. Navigare audent ad *Petri cathedram atque ad ecclesiam principalem*, unde *unitas sacerdotalis* exorta est. p. 86.

2) Epist. 52. p. 68.

3) l. c. p. 66.

sia, und hat somit den Gedanken, Rom sei der Einheitspunkt der ganzen Kirche, auf's Entschiedenste ausgesprochen.

Ich weiß, daß man mitunter behauptet, Cyprian habe einige Jahre später im Ketzertaufstreit ganz andere Ansichten geäußert und den Primat der römischen Kirche geradezu bestritten. Aber in Wahrheit hat er nur, wie schon Prudentius Maran nachwies [1]), einen Mißbrauch des Primats von Seite P. Stephan's zu erkennen geglaubt, und diesen vermeintlichen Mißbrauch bekämpft, wie er denn unter Anderem sagt, selbst Petrus habe einen solchen Umfang der Herrschaft und Gewalt sich nicht zugeschrieben [2]).

Gleichfalls der Cyprianischen Zeit gehören noch einige Fakta an, welche den hohen Rang und die allgemeine Achtung Roms, als des Hauptes und Einheitspunktes in der Kirche, thatsächlich aussprechen. Selbst der berühmte Gallikaner Petrus de Marca anerkannte, daß damals schon in wichtigen Angelegenheiten Bischöfe den Recurs nach Rom ergriffen und Appellationen daselbst eingelegt haben [3]); der heilige Athanasius aber erzählt uns, daß einer seiner Vorgänger auf dem Patriarchalstuhle von Alexandrien, Dionys d. Gr., wegen ungenauer Aeußerungen im sabellianischen Kampfe in Rom angeklagt worden, und sich gegen den römischen Bischof, der auch Dionys hieß, gerechtfertiget habe [4]).

Ist uns so das hohe Ansehen außer Zweifel gesetzt, welches der römische Stuhl im Urchristenthum genoß, so müssen jetzt andererseits auch die auf denselben Punkt bezüglichen Aeußerungen Luthers und seiner Freunde und Verehrer aufgesucht werden, um die etwaige Aehnlichkeit des Protestantismus mit dem Urchristenthume zu entdecken. Wir können uns hiebei der größten Kürze befleißen, denn es liegen hier so klassische Aussprüche vor, daß ein einziger derselben für tausende gelten könnte. Die bekannte Schrift: wider das Pabstthum zu Rom, vom Teufel gestift" v. J. 1545 beginnt schon mit dem Ausdruck: „der allerhöllischte Vater, Paul III [5])", und im Concepte wird die Anredeformel „Euere Höllischheit" vielleicht hundertmal gebraucht.

---

1) In s. Ausgabe der WW. Cyprians. Praef. p. IX sqq.

2) Epist. 71. Vgl. auch Möhler, Patrologie. Bd. I. S. 870.

3) Marca, de concordia sacerdotii et imperii, lib. I. c. X. §. 8. Vgl. Rothensee, a. a. O. S. 78 ff.

4) Athanasius, de sententia Dionysii. Opp. ed. BB. Paris 1698. T. I. P. I. p. 243 sqq. Vgl. meine Conciliengesch. Bd. I. S. 222.

5) Walch'sche Ausg. der Werke Luthers, Bd. XVII. S. 1278.

Daneben heißt der Pabst zur Abwechslung mitunter auch der „verfluchte Antichrist", der „römische Spitzbube" und „der Pabstesel." Das Pabstthum, sagt hier Luther, sei von dem Usurpator Kaiser Phokas gestiftet, und die Päbste seien von jeher „durchtriebene Erzspitzbuben, Mörder, Verräther, Lügner, und die rechte Grundsuppe aller bösesten Menschen auf Erden" gewesen, der Pabst sei „Gottes- und Menschen-Feind, der Christenheit Verstörer und des Satans leibhaftige Wohnung", und nach den Teufeln selbst gebe es „kein ärger Volk, denn der Pabst mit den Seinen." Den Pabst Paul III. redet dann Luther im Verlaufe dieser Schrift also an: „Fahr schön, liebes Paulichen! lieber Esel, lecke nicht! ach liebes Pabsteselchen, lecke nicht! allerliebstes Eselein, thu' es nicht" [1]). Und wiederum: „Du bist doch ein grober Esel, du Pabstesel, und bleibst ein Esel" [2]). Von dieser Komik erhebt er sich bald zum tragischen Ernste und kämpft gegen den „verzweifelten Spitzbuben und Bösewicht Paulus (III.), diesen unsättigen, grundlosen Geizwanst" [3]). Dann aber kehrt er wieder zu seiner Komik zurück, ruft dem Pabste zu: „ihr seid epicurische Säu, desgleichen alle Päbste, deine Vorfahren" [4]), und gibt das Versprechen, so ihm Kraft bleibe, wolle er sich an die päbstlichen Bullen machen und versuchen: „ob ich dem großen, groben Esel seine lange, ungekämmete Ohren kämmen möge" [5]). Daran schließt sich der allgemeine Aufruf an die Christenheit, daß jeder Christ, „wo er des Papsts Wappen siehet, daran speyen und Dreck werfen soll, nicht anders, denn so man einen Abgott anspeyen und mit Dreck werfen soll, Gott zu Ehren" [6]).

Wir enthalten uns weiterer Auszüge umsomehr, als ein nur einigermaßen vollständiges Florilegium dieser Art gar zu groß würde, das Mitgetheilte aber mehr als hinreichend ist, eine Vergleichung zwischen Luther und den Vätern der Urkirche anzustellen. Aber nicht nur Luther allein, der „mit einem absonderlichen Geiste begabt war," wie sein Beschützer, der Churfürst von Sachsen aus Veranlassung der

1) A. a. O. S. 1299 f. Die Fortsetzung dieser Stelle verbietet der Anstand mitzutheilen.

2) A. a. O. S. 1301.

3) A. a. O. S. 1302.

4) A. a. O. S. 1307.

5) A. a. O. S. 1311.

6) A. a. O. S. 1331. Das Schmutzigste, was vielleicht je gedruckt worden ist, steht S. 1331.

Schrift wider das Pabstthum ꝛc. sich ausdrückte, hat in der geschilderten Weise über Rom und den heiligen Stuhl sich ergossen; auch der sanfte Melanchthon hat von seinem Eifer „Zeugniß gegeben“ und uns die „greuliche Figur des Pabstesels“ gedeutet. Wie wenig auch er bemüht gewesen sei, die Aeußerungen des Urchristenthums über Rom nachzuahmen, zeigt schon der Beginn seiner fraglichen Deutung, mit den Worten: „Aufs erste bedeutet der Eselskopf den Pabst“ [1]).

Und diese Manier, über Rom zu sprechen, ist im Protestantismus leider bis heute noch nicht außer Uebung gekommen, vielmehr pflegen annoch gar Manche alles Schreckliche, was sich denken läßt, unter den Begriff des Pabstthums zusammenzufassen, von hochgestellten Theologen herab bis auf die Pygmäen der Literatur.

Hat sich uns so in Beziehung auf kirchliche Einheit der größte Unterschied zwischen dem Protestantismus und dem Urchristenthum ergeben, so wollen wir nun weiterhin unsere Blicke dem Cultus zuwenden [2]).

Von den ältesten Christen sagt die Apostelgeschichte (2, 46), daß sie sich täglich einmüthig im Tempel zusammenfanden und das Brod auch zu Hause brachen. Nun war zwar in den Zeiten der blutigen Verfolgungen ein regelmäßiger, täglicher, gemeinsamer Gottesdienst der Gläubigen nicht möglich, aber doch wurde, so oft es geschehen konnte, ein solcher, bald in Privathäusern, bald in Grabgewölben ꝛc. ꝛc. gehalten. Mit dem Siege des Christenthums aber sehen wir den regelmäßigen täglichen Cultus in allen Gegenden sobald als möglich entstehen, und bis heute zeigt sich in der katholischen Kirche Lebendigkeit und religiöses Interesse genug, um überall dem öffentlichen Gottesdienste zahlreiche Theilnehmer zu verschaffen. Ganz anders ist es dagegen in der protestantischen Kirche. Nachdem die Lehre von der Transsubstantiation und dem Meßopfer verworfen war, mußte natürlich auch der Canon der Messe sammt seinem Mittelpunkte, der Consekration, von selbst wegfallen, und so blieben vom bisherigen Cultus nur Trümmer übrig, welche in deutsche Sprache umgesetzt, trotz des Reizes der Neuheit nicht lange zu fesseln vermochten. Nur noch kurze Zeit konnte darum der tägliche Gottesdienst fortdauern,

1) Anhang zu Luther's Werken, Walch'sche Ausg. Bd. XIX. S. 2403.

2) Die Kirchenverfassung böte zwar noch viele, ja sehr viele Punkte der Vergleichung, allein die nöthige Rücksicht auf den Raum gestattet deren Ausführung nicht.

und bald mußte aus Mangel an Theilnahme von Seite des Volkes der Cultus an den Werktagen eingestellt werden. Höchstens konnten die Prädikanten noch einmal in der Woche die Ohren geneigter Zuhörer erobern; und die Abnahme des Eifers für den öffentlichen Gottesdienst unter den Protestanten wurde und ist eine so weltkundige Thatsache, daß darüber irgend mehr zu sprechen überflüssig wäre. Vor Kurzem wurde z. B. öffentlich berichtet, in der Stadt Mariboe komme der Prediger zuweilen in den Fall, den Hauptgottesdienst selbst Sonntags Morgens nicht halten zu können, weil er ein total leeres Gotteshaus finde. Der Berichterstatter fügt ganz ruhig bei: Mariboe werde bald in Dänemark und in anderen Ländern viele Schwesterstädte finden; und wir können uns hierüber kaum wundern, wenn wir die Leere und Armuth des protestantischen Cultus erwägen, der im Falle einer schlechten Predigt (und solche Fälle sollen auch mitunter vorkommen) ganz auf den Gefrierpunkt herabsinkt. Nicht blos Kindern, sondern auch Erwachsenen geht es da wohl so, daß sie oft an der ganzen Predigt nur das Wort „Amen" allein interessirt.

Noch stärker tritt der große Unterschied zwischen dem Protestantismus und dem Urchristenthum hervor, wenn wir den Cult der alten Kirche selbst näher betrachten. Eine ausführliche Beschreibung desselben liefern uns die sogenannten apostolischen Constitutionen, in ihrem zweiten und achten Buche [1]). Hiernach begann der Gottesdienst der alten Christen mit Lesungen aus dem Alten und Neuen Testamente, entsprechend der Lektion und dem Evangelium unseres gegenwärtigen Messritus. Daran schloß sich die Predigt, nach deren Beendigung die Katechumenen der untersten Klasse und die Büßer der zweiten Stufe entlassen, für alle Klassen der Anwesenden aber verschiedene Gebete verrichtet wurden, die mit dem Segen des Bischofs endeten. Unverkennbar stammt also unser heutiges allgemeines Gebet nach der Predigt, sammt dem Segen, von dieser Praxis der Urkirche her.

Sofort grüßte der Bischof die Gemeinde mit den Worten: „der

---

1) Zusammengetragen ist dieß nicht von den Aposteln selbst herrührende Werk um's Jahr 250. Sein Inhalt jedoch ist großentheils viel älter. Die beste kritische Untersuchung darüber gab Dr. von Drey, Untersuchungen über die Constitutionen und Canones der Apostel. Tübingen 1832. Der griechische Text dieser uralten Liturgie aber ist abgedruckt bei Coteler., Patres Apost. T. I. p. 693—411.



Friede sei mit Euch"; worauf die Antwort: „und mit Deinem Geiste" erfolgte. Die Antwort hat sich in unserer Messe noch ganz, der Gruß nur im Anfange einer bischöflichen Messe erhalten.

Als Vorbereitung auf die Darbringung der Opfer erscheint jetzt der Friedenskuß. Uebrigens hatte er nur in der morgenländischen Kirche an diesem Platze seine Stelle, während er im Abendlande erst vor der Communion eintrat, wie man aus Augustin sehen kann [1]). Auch diese sinnvolle Ceremonie ist in den feierlichen Hochämtern der katholischen Kirche bis auf den heutigen Tag noch gebräuchlich, und es soll dieses φίλημα durch den gesammten im Chore anwesenden Clerus hindurch gehen, nicht aber auf die beiden Leviten allein beschränkt werden, wie dieß in einigen Diöcesen per abbreviaturam geschieht.

An dieser Stelle der Liturgie reichte ein Subdiakon dem Priester Wasser zum Händewaschen und auch dieß ist in unserm Ritus nicht verloren gegangen.

Nun erfolgte die Opferung. Die Gläubigen brachten ihre Gaben an den Altar, wo sie ihnen ein Diakon abnahm. Anfangs bestanden diese Gaben aus Brod und Wein, wovon ein Theil ausgesondert, consekrirt und zum heiligen Abendmahl gebraucht wurde, während der andere Theil den Clerikern und Armen zum Unterhalt diente. Mit der Zeit wurden nicht mehr Brod und Wein in natura, sondern dafür ein Geldstück (für Priester und Arme) geopfert, und so entstand das Meßstipendium und das in manchen Gegenden jetzt noch übliche zu Opfergehen, welches, wo es vorkommt, noch immer gerade an diesem Platze der Liturgie einzutreten hat.

Der Opferung folgt ein Lob- oder Preisgebet, welches zum Theil bis auf das Wort unserer Präfation entspricht. Der Bischof intonirte nämlich: ἄνω τὸν νοῦν, d. i. „aufwärts den Geist", womit das Volk mit ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον antwortete. Es ist dieß unverkennbar unser sursum corda — habemus ad Dominum. Darauf sang wieder der Bischof: „dem Herrn wollen wir Dank sagen" (εὐχαριστήσωμεν τῷ κυρίῳ) und die Antwort lautete: „es ist billig und recht" (ἄξιον καὶ δίκαιον). Ein Blick in unser Missale zeigt, daß unser Gratias agamus Domino Deo nostro mit der Antwort Dignum et justum est nur eine Uebersetzung dieser urchristlichen Liturgie ist. Wie dann bei uns sofort die Präfatio mit den Worten:

---

1) Kössing, liturgische Vorlesungen über die hl. Messe. S. 523.

Vere dignum et justum est sich anschließt, so sang an der gleichen Stelle schon die älteste Kirche in gleicher Weise: „Wahrlich es ist billig und recht, vor Allem Dich zu loben, den wahren Gott" ꝛc. (*ἄξιον ὡς ἀληθῶς καὶ δίκαιον, πρὸ πάντων ἀνυμνεῖν σε κ. τ. λ.*). Und wie noch heute unsere Präfation, so schloß dieser Lobgesang schon in der alten Kirche mit den Worten: „Dich beten an die Thronen und Herrschaften, die Engel und Erzengel, Seraphim und Cherubim, unaufhörlich rufend: Heilig, heilig, heilig ist der Herr Gott Sabaoth, Himmel und Erde sind voll seiner Herrlichkeit, gepriesen sei er in Ewigkeit, Amen!" Uebrigens ist diese alte Präfation viel länger, als die gegenwärtigen, denen sie unverkennbar zum Vorbilde gedient hat, wie überhaupt die alte Meßliturgie viel länger war, als die jetzt in der lateinischen Kirche gebräuchliche.

Nach dem Trisagion (Sanctus) enthält weiterhin die Liturgie der apostolischen Constitutionen ein ziemlich langes Gebet, in welchem zuerst die Menschwerdung und die Wirksamkeit Christi, hierauf aber sein Leiden und die Einsetzung des Abendmahls erzählt wird. Letzteres geschieht mit den Worten: „in der Nacht, wo er verrathen wurde, nahm er Brod in seine heiligen und unbefleckten Hände, blickte zu Dir, seinem Gott und Vater empor, brach es und gab es seinen Jüngern, sprechend: dieß ist das Geheimniß des neuen Bundes, nehmet und esset davon, denn dieß ist mein Leib, der für Viele gebrochen wird, zur Vergebung der Sünden. — Ebenso, fährt die Liturgie weiter fort, mischte er den Kelch mit Wein und Wasser, heiligte ihn und reichte ihn dar mit den Worten: trinket Alle daraus, denn dieß ist mein Blut, das für Viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden. Thut dieß zu meinem Andenken."

So wurde die Consekration in die Erzählung der Einsetzung des heiligen Abendmahls eingeflochten, und gerade so geschieht es noch heute in unserer Messe, ja der Priester des 19. Jahrhunderts betet in diesem heiligsten Augenblicke fast wörtlich übereinstimmend mit dem des Urchristenthums in folgender Weise: **Qui pridie quam pateretur, accepit panem in sanctas ac venerabiles manus suas, et elevatis oculis in coelum ad te Deum Patrem suum omnipotentem, tibi gratias agens, benedixit, fregit, deditque discipulis suis, dicens: accipite et manducate ex hoc omnes etc.**

Ist die Wandlung vorüber, so beginnt in unserer Messe ein Gebet mit den Worten: **Unde et memores, Domine, . . . tam beatae passionis, nec non et ab inferis resurrectionis, sed et**

in coelos gloriosae ascensionis, offerimus praeclarae majestati tuae etc.; und gerade ebenso schließt sich an die Consekration der uralten Zeit das Gebet an: *μεμνημένοι τοίνυν τȣ̃ πάθȣς αὐτȣ̃, καὶ τȣ̃ θανάτȣ, καὶ τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως, καὶ τῆς εἰς ȣ̓ρανȣ̀ς ἐπανόδȣ . . . προσφέρομέν σοι τῷ βασιλεῖ καὶ Θεῷ κ. τ. λ.* Die genaue Uebereinstimmung dieser Gebete ist unverkennbar. Unmittelbar nach dem Vorausgehenden flehte der Priester der alten Kirche: „wir bitten Dich, daß Du gnädig herabsehest auf die vor Dir liegenden Gaben," und gegenwärtig heißt es in der Messe an dem gleichen Platze: **Supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris.**

In der alten Liturgie stoßen wir sofort auf eine schwierige Stelle. Gott wird gebeten, seinen heiligen Geist herabzusenden auf diese Opfer, „damit er das Brod erscheinen lasse (*ἀποφήνῃ*) als den Leib Christi, den Kelch aber als das Blut Christi." Hieraus hat man geschlossen, daß in der alten Kirche, nicht wie jetzt, bei den Worten: **hoc est corpus meum etc.**; sondern erst bei *ἀποφήνῃ* die Wandlung eintretend erachtet worden sei. Wäre diese Bemerkung richtig, so würde allerdings in einem sehr wichtigen Punkte unsere Messe von der Liturgie der Urkirche differiren. Allein fürs Erste hat man den Ausdruck *ἀποφήνῃ* falsch aufgefaßt, denn er bedeutet nicht eine Verwandlung, Umgestaltung und dergleichen, sondern ein Vorzeigen, Kundthun, Erkennenlassen. Demnach soll der heilige Geist in dieser Stelle nicht das Brod in den Leib Christi verwandeln, sondern das Brod als den Leib Christi uns e r k e n n e n lassen, zu unserer U e b e r z e u g u n g bringen. Daß aber diese Deutung, obgleich die spätere griechische Liturgie ihr zu widersprechen s c h e i n t, die richtige sei, geht aus Folgendem hervor. Chrysostomus, welcher in diesen Dingen eine entscheidende Stimme hat, sagt ausdrücklich, daß die Worte: „dieß ist mein Leib" 2c. die Elemente umwandeln. „Nicht ein Mensch ist es," sagt er, „der Leib und Blut Christi bereitet, sondern Christus, der für uns gekreuzigt worden, thut dieß selbst. Seine Person darstellend steht der Priester da und spricht jene Worte; die Kraft aber und die Gnade kommt von Gott. Er spricht: dieß ist mein Blut, und d i e ß W o r t verwandelt das vorliegende (Brod)" [1]).

---

1) **Chrysost. de proditione Judae, homil. I. Opp. ed. BB. T. II. p. 384. b.**: *τȣ̃το τὸ ῥῆμα μεταῤῥυθμίζει τὰ προκείμενα.* Wörtlich ebenso heißt es in der zweiten Homilie über den Verrath Judä, l. c. p. 394. b. Die Liturgie



Aehnlich wie Chrysostomus erklärten sich auch die auf dem Concilium von Florenz anwesenden Griechen ausdrücklich dahin, daß nach ihrem Glauben schon mit den Worten: „dieß ist mein Leib" rc. die Wandlung eintrete [1]).

In der Liturgie der alten Kirche folgte jetzt eine Reihe von Gebeten für die Kirche, für alle Klassen des Clerus, für alle Verstorbenen und Lebendigen. Diese Fürbitten sind jetzt in der lateinischen Messe getheilt, so daß die für die Lebendigen vor der Consekration verrichtet werden, während die für den Verstorbenen denjenigen Platz beibehielten, welchen sie schon in der uralten Liturgie inne hatten. Auch die Erinnerung an die Martyrer findet sich in letzterer, wie bei uns noch mit beinahe gleichlautenden Worten: *τῶν ἁγίων μαρτύρων μνημονεύσωμεν, ὅπως κοινωνοὶ γενέσθαι τῆς ἀθλήσεως αὐτῶν καταξιωθῶμεν.*

Daran schloß sich die heilige Communion, auf welche wieder einige Gebete folgten, bis der Diakon endlich die Versammlung mit den Worten: „gehet im Frieden" entließ.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß dieser Cultus des Urchristenthums in eben dem Grade vom protestantischen Gottesdienste abweicht, als er mit dem katholischen übereinstimmt, und es ist nur ein einziger Punkt im Cultus, wo der Protestantismus auf eine der katholischen Kirche abgehende Aehnlichkeit mit dem Urchristenthum Ansprüche erheben kann; ich meine den Empfang des Abendmahls unter beiden Gestalten.

Es ist wahr, gewöhnlich wurde in der alten Kirche das Abendmahl unter beiden Gestalten gespendet, aber keineswegs war die alte Kirche der Ansicht, daß nicht schon unter einer Gestalt allein die volle Abendmahlsgnade und Wirkung empfangen werden könne. Vielmehr von der Ansicht, daß auch der Empfang unter einer Gestalt schon den vollen Segen vermittle, ausgehend, spendete die Kirche des Urchristenthums bereits allen denen, die nicht während der Messe selbst communicirten, nur die Gestalt des Brodes, z. B. den Gefangenen, den Kranken, die nicht zur Kirche kommen konnten und dgl.

---

der katholischen Armenier setzt die Consekration mit aller Bestimmtheit in die Worte: „Dieß ist mein Leib" u. s. w. Vgl. Steck, Liturgie der katholischen Armenier. S. 61, vgl. mit S. 64 u. 65.

1) Vgl. Goar, Euchologium Graec. p. 140. 141. Harduin, Collect. Concil. T. IX. pp. 613. 965. Binterim, Denkwürdigkeiten, Bd. IV. Thl. III. S. 443. Kössing, liturgische Vorlesungen. S. 440 f.

Ueberdieß war es schon um das Jahr zweihundert Sitte, daß fromme Christen das consekrirte Brod mit nach Hause nahmen, und zu Hause vor aller andern Speise genossen, wie wir aus der berühmten Stelle Tertullians an seine Frau deutlich ersehen [1]). Auch diejenigen, welche eine Seefahrt unternahmen, erhielten das consekrirte Brod als eigentliches Viaticum, und empfingen so das Abendmahl nur unter einer Gestalt [2]). Bald begegnen uns auch solche Fälle, wo das Abendmahl nicht während, sondern nach der Messe ertheilt wurde, und dann nur unter einer Gestalt.

Diese Praxis hing damit zusammen, daß wohl das consekrirte Brod nach der Liturgie noch aufbewahrt werden durfte, nicht aber der consekrirte Wein, aus Furcht, er möchte verschüttet und dadurch verunehret werden, oder auch in Gährung übergehen u. dgl.

Demnach war es in der alten Kirche Praxis, daß die, welche während der Messe communicirten, beide Gestalten, die aber, welche außerhalb der Messe communicirten, nur eine Gestalt empfiengen.

Aber es finden sich auch in der alten Kirche schon zwei Fälle, wo selbst während der Messe nur eine Gestalt mitgetheilt wurde, wie bei uns. Der eine dieser Fälle fand je während der vierzigtägigen Fastenzeit tagtäglich, mit Ausnahme des Samstages und Sonntages statt. An den andern Wochentagen nämlich wurde nur eine Missa praesanctificatoria gefeiert, wie bei uns am Charfreitage. Es wurde also an diesen Tagen gar kein Wein consekrirt, und Priester und Laien zusammen empfingen nur das heilige Brod, und so ist es auch jetzt noch in der griechischen Kirche.

Der andere Fall trat bei der Kindercommunion ein, denn den Kindern wurde das Abendmahl nur unter der Gestalt des Weines gereicht, weil für sie der Genuß der Hostie schwieriger, eine Verschleuderung und Verunehrung des heiligen Brodes aber leicht möglich gewesen wäre [3]).

Es war demnach in allweg die Communion unter einer Gestalt schon in der Urkirche nicht selten, wenn sie gleich nicht die Regel war, und niemals war der Wahnglaube vorhanden, daß

---

1) Tertull., ad uxorem Lib. II. c. 5: »non sciet maritus, quid secreto ante omnem cibum gustes.«

2) Ambros., Orat. de obitu fratris.

3) Vgl. Liebermann, institutiones theol. T. IV. p. 411 et 368.

die volle Kraft des Abendmahls an die beiden Gestalten gebunden sei [1]).

Dieser Behauptung widerspricht es nicht, wenn Papst Leo der Große ausdrücklich den Empfang unter beiden Gestalten den Gläubigen anbefahl. Zu seiner Zeit nämlich wollten manichäisch Gesinnte den Genuß des consekrirten Weines als unerlaubt hinstellen, weil der Wein an sich etwas Sündhaftes sei, und dieser ketzerischen Ansicht gegenüber drang der große Papst darauf, daß im Abendmahl auch der Kelch genossen werde.

Derselbe Grund aber, der in der ältesten Kirche schon die längere Aufbewahrung des consekrirten Weines verhinderte, derselbe Grund war es auch, der später die Communion unter einer Gestalt in die Praxis rief.

Um nämlich das Verschütten des consekrirten Weines zu verhüten, ward es seit dem sechsten Jahrhundert in manchen Kirchen gebräuchlich, und im neunten sehr häufig, Röhren (fistulas) an die Kelche zu befestigen und aus diesen den consekrirten Wein zu saugen. In anderen Gegenden wurde die Hostie in den hl. Wein eingetaucht und so angefeuchtet in einem Löffel dem Communikanten gereicht, wie dieß jetzt noch bei den Griechen geschieht. Wieder in anderen Kirchen aber kam die Gewohnheit auf, nur das heilige Brod den Gläubigen zu reichen [2]), und diese Gewohnheit fand an den großen Scholastikern und ihrer Concomitanztheorie [3]) kräftige Vertheidiger, lange bevor sie durch kirchliche Vorschrift allgemein eingeführt wurde. Erst als im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert häretische Parteien den Empfang des heiligen Kelches für absolut nöthig erachteten, trat die Kirche auf dem Concil von Constanz mit der Bestimmung hervor, daß außer dem Messe lesenden Priester selbst Niemand das heilige Abendmahl unter einer andern Gestalt als der des Brodes empfangen sollte [4]). Also nicht blos den Laien, sondern auch den Priestern,

1) Vgl. Trident. Sess. XXI. cap. 3 u. can. 3.

2) Nur die Gestalt des Brodes wurde z. B. gereicht bei Kreuzheeren, wenn nicht für die vielen Tausende von Communikanten Wein vorhanden war, oder in solchen Gegenden, wo gar kein Wein zu bekommen war.

3) Diese Theorie ist auch vom Tridentinum angenommen worden. Sess. XIII, cap. 3. Eine gute Vertheidigung derselben findet sich bei Bellarmin, Disput. de Sacram. Eucharistiae, Lib. IV. c. 21.

4) Die Gründe, warum die Kirche den Kelch entzog, hat schon der Catechismus romanus, Pars II. cap. IV. quaest. 64 sehr gut angegeben. Albermann (l. c. p. 412) hat diese Gründe mit Verstärkung wiederholt: »Primum ma-

wenn sie außerhalb ihrer eigenen Messe communiciren, ist der Kelch versagt. Mit andern Worten: nur wenn das Abendmahl zugleich Opfer ist, werden beide Gestalten von dem Priester empfangen. Ist es aber nicht Opfer, sondern Sakrament, so wird es nur unter einer Gestalt genossen [1]).

Dabei behielt sich übrigens die Kirche vor, in einzelnen Ländern auch den Genuß des Kelches zu gestatten, wie z. B. derselbe den Calixtinern gewährt wurde, jedoch unter der ausdrücklichen Bedingung, daß sie die Communion unter beiden Gestalten nicht für absolut nöthig erachteten.

Sofort kam die Frage, ob den Laien der Kelch wieder gestattet werden solle, auch auf dem Concil von Trient vor, und dieses überließ die Entscheidung dem Papste [2]). Da nun Kaiser Ferdinand I. von der Gewährung des Kelches große Erwartungen in Beziehung auf Wiedergewinnung der Protestanten hegte, so gab Pius IV. die Communion unter beiden Gestalten in den Erblanden des Kaisers, in Bayern, und in den Erzbisthümern Mainz und Trier zu; da aber der gehoffte Erfolg gar nicht eintrat, erlosch diese Praxis bald wieder, und im Jahre 1623 wurde sie selbst in Böhmen wieder aufgehoben. Nur der König von Böhmen empfängt noch jetzt bei seiner Krönung beide Gestalten, und ebenso der Diakon und Subdiakon beim päpstlichen Hochamt [3]).

Es ist nicht unsere Aufgabe, die hier einschlägigen dogmatischen

---

xime cavendum erat, ne sanguis Domini in terram funderetur, quod quidem facile vitari posse non videbatur, si in magna populi multitudine eum ministrare oportuisset. (Adde, quod major sit irreverentia in effusione sanguinis, qui rursus colligi nequit, quam si consecratus panis decideret). 2) Cum sacra Eucharistia aegrotis praesto esse debeat, magnopere timendum erat, ne, si diutius vini species asservaretur, coacesceret. 3) Permulti sunt, qui vini saporem ac ne odorem quidem perferre ullo modo possint. Accedit 4) quod in pluribus provinciis summâ vini penuriâ laboratur. 5) Quod maxime ad rem pertinet, convellenda erat eorum haeresis, qui negabant, sub utraque specie totum Christum esse.«

1) Davon, daß das Blut hauptsächlich zum Opfer des neuen Bundes gehöre, für das Sakrament aber vorzüglich der Leib sei, davon handelt ausführlich Binterim, Denkwürdigkeiten Bd. IV. Thl. II. S. 48. Auch auf dem Tridentinum (d. h. in den Verhandlungen) kam diese Ansicht zur Sprache. S. Harduin, Collect. Con. T. X. p. 337 sq. Vgl. auch Augusti, Denkwürdigkeiten, Vorrede zu Band VII.

2) Sessio XXII. am Schlusse.

3) Kössing, liturg. Vorlesungen. S. 545.

Fragen zu erörtern, was schon Bellarmin in trefflicher und ausführlicher Weise gethan hat [1]); wir wollten vielmehr nur zeigen, daß auch im Urchristenthum die Communion unter einer einzigen Gestalt keine Seltenheit, und daß es stets Ehrfurcht vor dem heiligen Blute war, was zur Nichtreichung des Kelches Veranlassung gab.

In der That ist auch durch dieses Vorenthalten des Kelches den Gläubigen keineswegs irgend eine Gnade vorenthalten, denn diese kann, wie selbst einsichtige Protestanten, z. B. Clausen in seiner Symbolik [2]), zugeben, nicht von der Pluralität oder Quantität der Materie abhängig sein. Ja, Luther selbst muß der Ansicht gewesen sein, daß unter einer Gestalt schon der ganze Christus und die volle Gnade genossen werde; sonst hätte er nicht sagen können: „wenn ein Concil uns beide Gestalten geböte oder erlaubte, so würden wir dem Concil zum Trotz nur eine nehmen" [3]). Er konnte dieß nur in der Ueberzeugung sagen, daß unter einer Gestalt nicht weniger Segen als unter beiden empfangen werde.

Es wäre auch in der That eine höchst mechanische Ansicht, wenn man die Gnade des Sakraments in zwei Theile spalten wollte, wovon der eine an die Gestalt des Brodes, der andere an die des Weines gebunden sein sollte; eine Ansicht, die an den Wahn anstreift, als ob mit der größeren Hostie mehr Gnade empfangen werde als bei der kleinen.

Es ist darum keineswegs zuständig, daß uns die Protestanten der Verstümmelung des heiligen Abendmahls anklagen, und sie könnten nur dann auf die Aehnlichkeit ihrer Abendmahlsform mit der der alten Kirche uns gegenüber ein Gewicht legen, wenn die Form höher stünde, als das Wesen, die Ceremonie des Urchristenthums mehr werth wäre, als der urchristliche Glaube, und das Plus der Ceremonie das Minus des Andern aufzuwiegen vermöchte.

Aber nicht einmal die Vollständigkeit der Ceremonie ist es, deren sich die Protestanten rühmen dürfen; denn auch sie weichen in manchen Punkten von der Form des ersten Abendmahles ab. Bei diesem ward das Brod gebrochen, bei ihnen nicht; dort wurde die Feier

---

1) Bellarmin, Disput. de Sacram. Eucharistiae. Lib. IV. c. 21 sqq.

2) Clausen, Symbolik. S. 634. Vgl. Brischar, Controversen Sarpi's und Pallavicini's, Thl. II. S. 130.

3) Meßordnung v. J. 1526 in Luther's Werken, Jenaer deutsche Ausgabe, Thl. III. S. 338 a.



Abends begangen, bei ihnen am Morgen; dort war die Fußwaschung damit verbunden, bei ihnen ist diese weggefallen.

Ja, die Protestanten dürfen so wenig Anspruch darauf machen, die heiligen Ceremonien des Urchristenthums bewahrt zu haben, daß sie vielmehr gerade eine der schönsten und sinnigsten dieser Ceremonien auf unverantwortliche Weise abgethan haben, ich meine den Gebrauch des heiligen Kreuzeszeichens, welches zu einer weiteren Vergleichung zwischen dem Protestantismus und dem Urchristenthume Veranlassung gibt. Ich gebe zu, daß in der Bibel von dem Gebrauche des heiligen Kreuzeszeichens keine Rede ist, dagegen führen alte Kirchenschriftsteller, wie z. B. Tertullian [1]), jenen Gebrauch doch auf eine apostolische Tradition zurück, und die allgemeine Anwendung dieses Zeichens im zweiten Jahrhundert schon spricht für die Richtigkeit dieser Behauptung. Um diese Zeit nämlich bezeichnete der Christ sowohl sich selbst als die Gegenstände seiner Umgebung häufig mit dem heiligen Kreuze. Wenn Tertullian seine Frau abmahnt, nach seinem Tode einen Heiden zu heirathen, so sagt er unter Anderm: „diesem wird es nicht entgehen, wenn du dein Bett oder deinen Leib mit dem Kreuze bezeichnest“ [2]). Noch ausführlicher spricht Tertullian von diesem Gegenstande in seinem Buche vom Soldatenkranze: **Ad omnem progressum atque promotum, ad omnem aditum et exitum, ad vestitum et calceatum, ad lavacra, ad mensas, ad lumina, ad cubilia, ad sedilia, quaecunque nos conversatio exercet, frontem crucis signaculo terimus** [3]). — Also bei jedem Schritte und Tritte gleichsam, beim Ein- und Ausgange, beim Anziehen der Kleider und Schuhe, wenn man ein Bad nahm, sich zu Tische setzte, wenn man die Lichter anzündete, sich zu Bette legte, auf einen Sessel saß, überall bezeichnete man sich mit dem Kreuze.

Um ein Menschenalter später als Tertullian, äußerte der heilige Cyprian über das Kreuzeszeichen folgende kräftige Worte: **quod in hoc signo crucis salus sit omnibus, qui in frontibus notentur** [4]). Und an einer andern Stelle sagt derselbe Kirchenvater: König Ozias sei mit einem Aussatz an der Stirne gestraft worden, gerade an dem

1) De corona c. 4.

2) Latebisne tu, cum lectulum, cum corpusculum tuum signas. Ad uxor. Lib. II. c. 5.

3) De corona c. 3.

4) Testimoniorum lib. II. c. 22.

Theile des Leibs, ubi signantur, qui Dominum promerentur [1]). Aber nicht blos die Stirne, auch Augen, Mund und Brust wurden mit dem heiligen Kreuze bezeichnet, wie Ephräm der Syrer in einer Charfreitagspredigt sagt [2]). Derselbe gibt uns zugleich die Nachricht, daß auch an den Thüren der christlichen Wohnungen das Kreuzeszeichen angebracht worden sei, und Cyrill von Jerusalem erzählt, man habe kein Geschäft angefangen, ohne sich zuvor mit dem Kreuzeszeichen darauf gleichsam vorzubereiten, und aus keinem Becher getrunken, ohne diesen durch jenes Zeichen zuvor geheiligt zu haben [3]). Auch Hausgeräthe aller Art, Leuchter, Trinkgefässe, Handwerksinstrumente, selbst Kleider und Bücher wurden mit dem heiligen Kreuze versehen. Constantin d. Gr. aber ließ, wie Eusebius andeutet, an den Wegen statt der Hermessäulen Kreuze errichten [4]).

Und seitdem finden wir bei Christen aller Gegenden und Zeiten den häufigsten Gebrauch des heiligen Zeichens. Es ist aufgerichtet als die Fahne des neuen Bundes in Kirche, auf Feld und Flur, es ist an der Straße der Wegweiser zum Pfade nach Oben, ist im eigenen Hause das Erinnerungszeichen an den Erlöser, ist auf dem Gottesacker das Hoffnungspanier der Auferstehung, und wir selbst bezeichnen uns wiederholt mit dem Kreuze, um uns dadurch an das große Werk der Versöhnung, an den Segen der vom Kreuze floß, und an den ganzen Inhalt des Christenthums zu erinnern.

Gewiß, billige und frommgesinnte Protestanten werden bedauern, daß die Reformatoren in der Heftigkeit ihrer Opposition auch dieses sinnvolle Zeichen außer Curs gesetzt und dadurch die Ihrigen so mancher frommen Regung und so mancher heiligen Gefühle, die sich an den Anblick und Gebrauch des Kreuzeszeichens knüpfen, beraubt haben. Sie werden bedauern, daß Luther das Küssen des Kreuzes für „abgöttische Andacht" erklärt hat, „dieweil sie ohne Wort und Befehl Christi geschieht" [5]), und die Verehrung des Kreuzeszeichens für eine Erfindung Satans ausgab, der uns hier ein großes

---

1) Cyprian, de unitate. p. 200 sq.
2) Opp. graec. T. II. ed. Rom. p. 247 sq.
3) Catech. IV. §. 14 u. XIII. §. 36.
4) Binterim, Denkw. Bd. IV. Thl. I. S. 511 u. S. 531.
5) Walch'sche Ausg. Thl. XI. S. 2989.

„Geplerr“ gemacht habe [1]). Daß aber die Reformirten hierin sich noch weiter als die Lutheraner vom urchristlichen Gebrauche abgekehrt haben, ist bekannt.

Um zu einem weiteren Punkte vorzuschreiten, wollen wir jetzt darauf hinweisen, wie der Protestantismus die Urkirche dadurch restituirt zu haben behauptet, daß er die Verehrung der Heiligen und Reliquien verwarf. Wir könnten dagegen anführen, daß die Verehrung der Heiligen und die Hochachtung ihrer Reliquien schon in dem Begriffe der über diesseits und jenseits zugleich sich ausdehnenden Kirche, so wie in dem natürlichen Gefühle der Ehrfurcht vor sittlicher Größe und in der psychologischen Thatsache der Werthschätzung alles dessen, was geliebten Personen einst angehörte, die Grundlage ihrer Berechtigung habe; könnten darauf aufmerksam machen, daß schon im A. und N. T. Anknüpfungspunkte für die Heiligenverehrung sich finden u. dgl. [2]); doch unsere eigentliche Absicht ist nur, die dießfallsige Praxis der urchristlichen Kirche zum Behuf weiterer Vergleichung zu verzeichnen. Da begegnen wir zuerst den uralten Martyrakten über den h. Ignatius von Antiochien, von den Zeugen seines Todes selbst ums Jahr 107 verfaßt [3]). Sie erzählen uns, die wilden Thiere hätten den Leib des h. Martyrs bis auf die dickeren Knochen aufgefressen, diese Ueberreste aber seien nach Antiochien gebracht, in Linnen gelegt und als unvergleichlicher Schatz der Kirche zurückgelassen worden. Kap. 6. Im folgenden Kapitel geben sie sofort den Todestag des h. Ignatius ganz genau an, damit die Antiochener im Stande seien, je an diesem Tage zum Gottesdienste (zur Feier der γενέθλια) zusammen zu kommen und mit dem edlen Martyrer und Kämpfer Christi in geistige Gemeinschaft zu treten. Kap. 7. Daß aber in Antiochien jahrjährlich am Todestage des hl. Ignatius eine kirchliche Feier ihm zu Ehren veranstaltet wurde, wissen wir von Chrysostomus, dessen Festpredigt auf diesen Tag uns noch erhalten ist [4]).

Das zweite Beispiel, daß schon in der ältesten Kirche die Heiligen und ihre Reliquien verehrt worden seien, geben uns die Martyr-

---

1) A. a. O. S. 3155.

2) Vgl. Läft, Liturgik. Th. I. S. 265 ff.

3) Ueber Verfasser und Aechtheit dieser Akten habe ich in den Prolegomenen zu meiner Ausgabe der Patres Apostolici gesprochen, Ed. IV. p. LXVIII sqq. und die Akten selbst dort abdrucken lassen.

4) Chrysost. Opp. ed. BB. T. II. p. 592 sq.

akten des h. Polykarp. Auch diese sind ohne Zweifel ächt und von der Kirche zu Smyrna bald nach dem Tode dieses ihres großen Bischofs selbst ausgegangen (160—170), und darum ist ihr Zeugniß gewiß auch von hohem Gewichte. Nun aber haben diesen Akten zufolge (K. 18) die Smyrnäer die Gebeine und Asche ihres heiligen Bischofs als einen die edelsten Perlen übertreffenden Schatz gesammelt und an einem würdigen Platze niedergelegt, um künftig am Todestage des hl. Martyrs das γενέθλιον desselben feierlich zu begehen. — Ja, die Heiligenverehrung war in der christlichen Urzeit nicht nur bekannt, sondern bereits bei den Heiden denselben Mißdeutungen ausgesetzt, die sie gegenwärtig noch von den Protestanten erfährt. Die Heiden wollten nämlich den Smyrnäern den Leib Polykarps nicht geben, damit sie nicht etwa ihn statt des Gekreuzigten anbeten möchten (K. 17).

Von Polykarp wenden wir uns zu dem bekannten römischen Presbyter Cajus am Ende des zweiten Jahrhunderts, der schon von Trophäen spricht, welche den beiden Aposteln Petrus und Paulus zu Rom errichtet worden seien [1]).

Um dieselbe Zeit redete auch Tertullian von einer feierlichen Begehung der natalitia martyrum [2]), und ungefähr fünfzig Jahre später schrieb Cyprian, daß man die Leiden und die Tage der Martyrer durch jährliche Erinnerungsfeste feiere [3]). Von den gleichen Feierlichkeiten ist auch in seinem 37. Briefe (p. 50) die Rede.

Diese Belege genügen uns, um die Praxis des Urchristenthums zu bezeichnen, weitere Aeußerungen späterer Kirchenväter aber sind bei Bellarmin und Lüft [4]) verzeichnet.

Wenn das christliche Alterthum so deutlich sprach, so ist nicht zu wundern, daß Luther längere Zeit in diesem Punkte geschwankt, und sich bald auf die eine, bald auf die andere Seite geneigt hat, bis er endlich in den Schmalkaldischen Artikeln die Anrufung der Heiligen für einen antichristlichen Mißbrauch erklärte [5]), in einer Predigt aber sagte: „ein Stück von St. Peter oder Paul sei nicht

1) Euseb., Hist. Eccl. Lib. II. c. 25.

2) Tertull., de corona c. 3.

3) Ep. 34. p. 47.

4) Bellarmin, Disp. de sanct. beatif. Lib. I. c. 13. und de reliquiis sanct. Lib. II. c. 3. Lüft, Liturgik, Thl. I. S. 272 ff.

5) Artic. Smalc. P. II. Art. II. in fine. bei Hase, libri symbol. p. 310.

besser, als ein Stück von einem Dieb oder Galgen [1])". Doch die Schüler sind dem Meister nicht völlig treu geblieben. Oder sind nicht die Tischreden Luthers, auch Reliquien, von seiner Umgebung und seinen Freunden für fromme Seelen zur nachträglichen Verehrung gesammelt? Daß sie nicht, wie die Legende von einigen anderen Reliquien behauptet, wohlriechend sind, geben wir gerne zu und finden es bei Beachtung ihres Inhalts auch sehr begreiflich.

Aber auch noch in einer anderen Weise haben die Protestanten Reliquien gesammelt, und dieß sowohl in älterer als neuerer Zeit. Schon frühzeitig hat man von den Hausgeräthen, insbesondere der Ehebettstätte Luthers Splitter abgeschnitten, und sie als Heilmittel gegen Zahnschmerzen und andere Gebrechen gebraucht, wie uns Gottfried Arnold klagend berichtet [2]). Derselbe sagt uns, daß man den Katheder Luthers mit Gold überzogen und ihm allerlei Veneration und Superstition erwiesen habe [3]). Und noch nicht vor langer Zeit, als ein Sturmwind die Luthersbuche bei Altenstein und Steinbach (in Sachsen-Meiningen) umriß, bot der Pfarrer des letztern Ortes „allen Verehrern des heiligen Mannes" Stückchen zum Andenken öffentlich an, wenn sie sich in frankirten Briefen an ihn wenden würden. Man ging sogar im vorigen Jahrhunderte so weit, daß an einigen Portraiten Luthers Wunderzeichen verspürt werden wollten: so soll ein Bildniß Luthers zu Ober-Roßla bei Weimar zu drei verschiedenen Malen stark geschwitzt haben, eben, als der Pfarrer über den schlechten Zustand der Schulen und Kirchen sprach; ein anderes Portrait Luthers aber, zu Artern, in der Grafschaft Mansfeld, soll vom Feuer unversehrt geblieben sein, obgleich die Thüre, woran es befestigt war, zu Asche brannte [4]).

Nicht ganz so grell, aber desto häufiger und allgemeiner zeigte sich die lutherische Reliquienmanie bei Veranlassung des Reformationsfestes im Jahre 1817. Der Reformationsalmanach selbst, zu welchem Notabilitäten wie de Wette, Bretschneider, Joh. Voigt, Schuderoff u. A. Beiträge lieferten, enthält einen besondern Artikel mit der Ueberschrift: „Reliquien von Luther", und gibt feingestochene Abbildungen einer ziemlichen Anzahl dieser — freilich etwas seltsamen —

1) Walch'sche Ausg. Thl. XII. S. 1504.

2) Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorie Thl. II. Buch XVI. Kap. 5. §. 22.

3) A. a. O. K. 15. §. 7.

4) Reformationsalmanach für Luthers Verehrer, auf das evang. Jubeljahr 1817. Herausg. v. Fried. Kayser. Erfurt. p. LXXVI.

Reliquien. Manche andere, so Luthers Löffel, haben in anderen Büchern ihre Abbildungen gefunden, und wie von der Diana von Ephesus, so hat man von Luthers Ehering Nachbildungen in Silber nicht ohne guten Nutzen gefertigt.

Also nicht die Reliquien überhaupt, wohl aber die der Heiligen, hat der Protestantismus verworfen; er hat einen frommen Gebrauch, den die Urkirche übte, abgethan, und einen andern an dessen Stelle gesetzt, zu welchem die älteste Kirchengeschichte kein Analogon bietet.

Zu den frommen Gebräuchen des Urchristenthums, welche von den Protestanten verworfen wurden, gehören auch die Fasten. Von Anfang an hat der christliche Geist nicht nur einen durch Mäßigkeit ausgezeichneten Gebrauch von Speise und Trank bewirkt, sondern er hat die Gläubigen auch angetrieben, um höherer Zwecke willen und zur Erhaltung der Herrschaft des Geistes über das Fleisch auch von Zeit zu Zeit gänzlich oder theilweise der leiblichen Nahrung zu entsagen. Es war dieß übrigens nicht eine von den Juden herübergenommene Gewohnheit; vielmehr erklärten die alten Christen ausdrücklich das alte jüdische Fasten für aufgehoben, und durch ein wahres ersetzt, das schon der Prophet Elias beschrieben habe [1]).

Ein Vorbild des Fastens durften die Gläubigen nicht in der Ferne suchen. Sie hatten es ja schon an ihrem Herrn und Meister selbst (Matth. 4, 2.); überdieß ist in der heiligen Schrift wiederholt billigend von dem Fasten die Rede, und Beten und Fasten erscheinen daselbst öfter miteinander verbunden (Matth. 6, 17. 17, 21). Unter Fasten und Gebet legten die Kirchenvorsteher von Antiochien dem Paulus und Barnabas die Hände auf, um sie zu ihrer Mission unter den Heiden einzuweihen (A. G. 13, 3); daß er unter Fasten sein Leben zugebracht habe, erzählt Paulus von sich selber (II. Cor. 11, 27); zu anhaltendem Fasten ermahnte St. Polykarp, der Schüler des hl. Johannes [2]), und auch im Pastor des Hermas [3]) erkennen wir die Fastenpraxis der alten Kirche. Zum erstenmal begegnet uns hier für das Fasten der Ausdruck *statio*, gleichsam um uns deutlich zu zeigen, was die Alten mit dem Fasten gewollt haben. Wie zur militärischen Beschützung und Sicherung die Wachposten (statio-

---

1) Barnabae epist. c. 2 u. 3. Hermas, Lib. III. Simil. V. c. 1. Justin, Dial. c. Tryph. n. 15 et 40. Clem. Alex., Strom. VI, 12.

2) Epist. ad Philipp. c. 7.

3) Lib. III. Sim. V.

nes), so sollten zur ethischen Wahrung und Sicherung die Fasten dienen.

Nach dem Zeugnisse des hl. Justin sofort wurden den Katechumenen vor ihrer Taufe Fasten auferlegt, und die Gläubigen fasteten selbst mit [1]. Uebereinstimmend hiemit erzählt Tertullian von den Täuflingen, daß sie durch öfteres Beten, Fasten, Kniebeugen und Wachen sich zum Empfang der hl. Taufe vorbereitet haben [2].

Obgleich die alten Christen gewohnt waren, häufig zu fasten, so waren doch gewisse Zeitpunkte bestimmt, an welchen sie mit besonderem Eifer und Fleiße dieser frommen Uebung oblagen. Daß dieß z. B. zur Zeit der Taufe stattgefunden, haben wir eben gesehen. Ueberdem lag es nahe, gerade die Leidenstage des Herrn mit Fasten zu begehen, und so sind die letzten Tage der Charwoche sicherlich die ersten fixirten Fasttage gewesen. Dieß sehen wir aus Tertullian, welcher als Montanist darüber unzufrieden war, daß die katholische Kirche zu wenige Fasten vorschreibe. Als von der katholischen Kirche (oder, wie er sagt, den Psychikern) gebotene Fasttage aber erscheinen jene Tage, in quibus ablatus est sponsus, also die Leidenstage Christi [3].

Wann die vierzigtägigen Fasten eingeführt worden seien, ist zweifelhaft. Nach einer schwierigen Stelle des Irenäus, die uns Eusebius (H. E. V. 24) aufbewahrt hat, waren zu seiner Zeit, d. h. gegen Ende des zweiten Jahrhunderts, die Quadragesimalfasten noch nicht fixirt, und mit dieser Angabe, respektive dieser Auffassung jener Stelle des Irenäus, stimmt das, was wir eben aus Tertullian anführten, völlig überein. Beide wissen nämlich wohl von dem Fasten an den Leidenstagen, nicht aber von einem vierzigtägigen Fasten. Uebrigens begegnet uns dieses doch schon bei Origenes [4].

Uralt war der Gebrauch, am Mittwoch und Freitag zu fasten. Schon Clemens von Alexandrien spricht hievon und meint in seiner Allegorisir-Manier, das Fasten am Mittwoch (die Mercurii) sei vor-

1) Justin., Apol. I. n. 61.

2) Tertull., de baptismo c. 20. Es ist zu beachten, daß Tertullian diese Schrift vor seinem Uebertritt zum Montanismus verfaßt hat.

3) Tertull., de jejun. c. 2. et 3.

4) Hom. X. in Levit.: „habemus quadragesimae dies jejuniis consecratos.“ Dieß Werk des Origenes ist nur mehr in lateinischer Uebersetzung vorhanden.



geschrieben, damit sich der Gläubige vom Geize rc. enthalte, am Freitage aber (die Veneris) faste man, um die Besiegung der Wollust anzudeuten [1]). Ja schon Tertullian nennt die Mittwoche und Freitage stationes [2]). Später wurde in der abendländischen Kirche auch am Samstage gefastet. Daß zur Zeit öffentlicher Calamitäten von den Bischöfen Fasten vorgeschrieben wurden, wissen wir von Tertullian, und er unterscheidet die pflichtigen Fasten ausdrücklich von den freiwilligen [3]).

Daß aber das Fasten nicht in die leibliche Enthaltung allein gesetzt worden sei, sagt nicht blos sehr schön der Pastor des Hermas [4]); sondern es zeigt dieß gerade auch derjenige Kirchenvater, der nach der Meinung Luthers auf das äußerliche Werk des Fastens den meisten Werth gelegt hat, nämlich Hieronymus. Er aber schreibt: „was hilft es, daß man den Leib durch Enthaltung abmattet, wenn das Herz von Hoffart nur mehr aufschwillt? Welches Lob verdienen wir wegen der Blässe durch Fasten, wenn wir vor Neid grün und gelb sind? Was ist das für eine Tugend, keinen Wein zu trinken, aber von Zorn und Haß trunken sein"? [5])

Obgleich Hieronymus so schön und geistig vom Fasten spricht, so sagt dennoch Luther von ihm: „ich weiß keinen unter den Lehrern, dem ich so feind bin, als Hieronymo, denn er schreibet nur von Fasten, Speisen, Jungfrauschaft [6])." Damit zeigt Luther schon, wie sehr er dem Fasten gram gewesen sei; dieß erhellet aber auch aus anderen Stellen. Wenn man mit dem Fasten Sünde büßen und Gott versöhnen wolle, sagt er, so heiße dieß „gar in aller Teufel Namen gefastet, und Christum ins Maul geschlagen und mit Füßen getreten," und er wolle lieber erlauben, „daß man sich ja voll und

1) Clem. Alex., Strom. VII. p. 877.

2) Tertull., de jejun. c. 14.

3) De jejun. c. 2 et 13.

4) Nihil in vita tua nequiter facias; sed mente pura servi Deo, custodiens mandata ejus, et in praecepta ejus ingrediaris, neque admiseris desiderium nocens in animo tuo. — Haec si feceris, jejunium magnum consummabis acceptumque Domino. Lib. III. Simil. V. c. 1. Und: Illo die, quo jejunabis, nihil omnino gustabis, nisi panem et aquam; et computata quantitate cibi, quem ceteris diebus comesturus eras, sumptum diei illius, quem facturus eras, repones, et dabis viduae, pupillo aut inopi. Lib. III. Simil. V. c. 3.

5) Epist. 14 ad Celantiam p. 818.

6) Tischreden, Walch'sche Ausg. Bd. XXII. S. 2070.

toll söffe," als daß man so faste [1]). Dagegen würde er es sich gefallen lassen, ja er würde sehr gerne dazu helfen, „daß Kaiser und Fürsten solche Gebot macheten, daß man einen Tag oder zween in der Wochen nicht Fleisch speisete, noch feil hätte, als eine gute, nützliche Ordnung für das Land, damit man nicht sogar Alles auffresse — bis zuletzt theure Zeit muß werden" [2]).

Er gab hier der Polizei einen Rath, wie sie ihn schwerlich je von irgend einer andern Seite gehört hat, wie sie denn auch meines Wissens nirgends den Versuch machte, durch derartige privilegirte staatspolizeiliche und national-ökonomische Fasttage das Heil der lieben Unterthanen zu erwirken.

In einigem Widerspruche mit dieser Empfehlung der Fasten aus finanziell-polizeilichen Gründen stehen andere Aeußerungen Luthers, welche über die Fasten aus sanitäts-polizeilichen Rücksichten den Stab brechen. Er ist sehr besorgt, die Fasten möchten der Gesundheit des Leibes schaden, darum sagt er: „durch die Fasten wird die Lust des Fleisches nicht curirt, sondern vielmehr die Gesundheit des Leibes geschwächt [3])", und darum nennt er das „papistische Fasten eine rechte Mördergrube", weil schon viele junge Leute dadurch ihre natürlichen Kräfte verderbt hätten [4]). Insbesondere ist er dem Verbote der Fleischspeisen abhold, und sagt darum, „die Lehre von Speiseverbieten ist teufelisch und unchristlich", „eine greuliche Menschenlehre", „ein abtrünnig Ding vom Glauben, irrig, falsch, gleißnerisch [5])."

Neben den Sanitätsgründen ist es aber endlich auch eine ethische Ursache, warum Luther gegen das Fasten eifert. Zur Unterstützung seiner Ansicht, daß durch das Fasten die Lüste verstärkt werden, erzählt er eine gar artige Historie, die wir unsern Lesern nicht vorenthalten wollen. „Ein Bischof hatte eine Schwester in einem Kloster, die vom Geist der Traurigkeit und von bösen Träumen und Anfechtungen übel geängstiget ward, und sich gar nicht wollte trösten lassen. Nun zog sie zum Bruder und klagete es ihm. Der Bruder ließ ein köstlich Abendmahl zurichten, und bat die Schwester zu Gaste, und vermahnete sie, daß sie flugs essen und trinken sollte.

---

1) Luther's Werke, Walch'sche Ausg. Bd. VII, S. 764.
2) Thl. VII. S. 765. Thl. XXII. S. 1501.
3) Thl. IX., S. 927.
4) Thl. XXII., S. 1501.
5) Thl. XIX., S. 721.

Das thut nun die Nonne. Des Morgens fragt sie der Bischof, wie sie geschlafen hätte, ob ihr auch Träume und Anfechtungen des Nachts wären vorkommen? Nein, sagte sie, ich hab gar wohl geschlafen und keine Anfechtung gehabt. Da sprach der Bischof: Liebe Schwester, zeuch wieder heim, und warte deines Leibes wohl mit Essen und Trinken, dem Teufel zum Verdruß, so wirst du der bösen Träume und Anfechtung wohl los werden [1]." — Ich erinnere mich nicht, bei einem Kirchenvater Aehnliches gelesen zu haben.

Schließlich wollen wir noch auf den Punkt über Virginität und Ehestand eingehen, um auch hier Parallelen zwischen Luther und den Kirchenvätern zu ziehen.

Schon im N. T. wird der Stand der Virgines beider Geschlechter hochbelobt. Der Herr selbst (Matth. 9, 12) erwähnt rühmend derer, die um des Himmelreiches willen sich der Ehe enthielten, und der Apostel Paulus zieht den Stand der Virginität dem der Ehe entschieden vor, weil er fähiger mache, ungetheilt dem Herrn und seiner Sache sich zu widmen. I. Cor. 7, 1. 8. 34. 38. Seiner Empfehlung der Virginität folgten Viele der ersten Gläubigen. So schreibt der hl. Justin um's Jahr 138: unter den Christen sind Viele männlichen und weiblichen Geschlechtes aus allen Ständen, in einem Alter von 60—70 Jahren, welche von Kindheit an jungfräulich geblieben sind, derer gar nicht zu gedenken, welche von der Unzucht sich bekehrt haben [2]."

Etwa dreißig Jahre später äußerte Athenagoras: „bei uns kann man Viele finden, sowohl Männer als Frauen, welche unverheirathet bleiben, in der Hoffnung, dadurch enger mit Gott verbunden zu werden [3]."

Wie im dritten Jahrhundert dieselbe Sitte bewahrt worden sei, zeigt Minucius Felix in den Worten: „wir sind keusch in unseren Reden und unbefleckt an unserem Leibe. Sehr Viele unter uns genießen einer immerwährenden Jungfrauschaft in einem unverletzten Leibe, obgleich sie sich derselben nicht rühmen [4]."

Belege für die Hochschätzung der Virginität in den folgenden Jahrhunderten sind ebenso überflüssig, als die Bemerkung, daß man nie-

1) Thl. XXII., S. 1252.
2) Justin., Apolog. I. n. 15.
3) Athenag., Legatio n. 33.
4) Minuc. Felicis Octavius 31, 6.

mals die körperliche Reinheit allein, sondern auch die des Geistes verlangt habe, wie z. B. Prosper (Epigr. 86) sagt: „auch ein Heuchler kann Reinheit des Leibes, aber nur ein Christ Reinheit des Geistes haben."

In schroffem Gegensatze zum christlichen Alterthume behauptet nun Luther, daß Jungfräulichkeit dem Menschen nicht möglich sei. „So wenig man des Essens und Trinkens entbehren und gerathen kann," sagt er, „also möglich ist es auch, sich von Weibern zu enthalten [1])." Und in einer Predigt vom J. 1522 äußerte Luther, der Geschlechtsumgang sei für den Mann ebenso noth, als daß er ein Mann sei, und „nöthiger, denn Essen und Trinken, fegen und auswerfen, schlafen und wachen [2])." Consequent meint darum Luther, die Keuschheit geloben sei „ein greulicher Greuel [3])", und „man könne dieß eben so wenig, als geloben, kein Manns- oder Weibsbild sein zu wollen [4])". Darum hat Luther gleich den Ebioniten es zu seinem Wahlspruch gemacht: „früh aufstehen und freyen, wird Niemand gereuen [5])", und andererseits den frommen Wunsch ausgesprochen, daß die Cölibateure „Schlangen und Basilisken würden und mit ihnen leicheten [6])."

Darum ist er auch mit denjenigen Kirchenvätern sehr unzufrieden, welche der Virginität Lobreden hielten. So sagt er von Hieronymus: „St. Hieronymus schreibt viel von der Anfechtung des Fleisches. Ach, es ist eine geringe Sache! Das Weiblein im Hause kann dieser Krankheit helfen. Die Eustochia hätte Hieronymo können helfen und rathen [7])."

Daß Luther bei solchen Ansichten den Cölibat der Geistlichen im höchsten Grade verwerfen mußte, liegt am Tage; und in der That konnte er nicht Worte und grelle Farben genug finden, seinen Unwillen darüber auszudrücken. Mit Emphase spricht er von „der gottlosen Tyrannei des Cölibats [8])", vom „unflätigen Cölibat, daraus viel ungeheures Dinges kommen ist [9])", von der „schändlichen und

1) Thl. XXII., S. 1700.

2) Luthers Werke, Jenaer deutsche Ausg. 1555. Bd. II. S. 150 b.

3) Walch'sche Ausg. Thl. XXII., S. 1804.

4) Jenaer deutsche Ausg. Bd. II. S. 151 a.

5) Die Ebioniten verlangten, man solle so frühe als möglich heirathen. Vgl. Epist. Clementis ad Jacobum bei Coteler. Patr. Apost. T. I. p. 613 n. 7. Luthers Ausdruck findet sich in seinen Werken, Walch'sche Ausg. Thl. III. S. 848. Thl. X. S. 736. 737.

6) Walch'sche Ausg. Thl. XXII. S. 1777.

7) A. a. O. S. 1713.

8) Thl. XXII., S. 1802 f.

9) Thl. XXII., S. 1804.

schädlichen Superstition des Cölibats [1])" u. drgl. Die Protestanten legen ein Gewicht darauf, daß Luther die Ehe der Geistlichen wieder eingeführt und so die Praxis der Urkirche restituirt habe. Es ist wahr, in der ältesten Zeit gab es kein Gebot des Cölibates für den Priester, aber es kennt die ganze alte Geschichte nicht einen einzigen Fall, wo ein Priester nach Empfang der heiligen Weihe noch in die Ehe getreten wäre, vielmehr wurde es überall, wie noch heute in der griechischen Kirche, gehalten, daß ein bereits Verehelichter Priester werden konnte, ohne in seinem neuen Stande den Umgang mit seiner Frau aufgeben zu müssen. Was demnach bei den Protestanten tagtäglich statt hat, erst nach Empfang des geistlichen Amtes in die Ehe zu treten, das war dem Urchristenthum völlig unbekannt; am wenigsten aber wurde es für erlaubt gehalten, ja, es würde geradezu für eine Verletzung des biblischen Gebotes (I. Tim. 3, 2) [2]) und für ein Zeichen unwürdiger Unenthaltsamkeit erachtet worden sein, wenn ein Geistlicher nach dem Tode seiner Frau eine zweite, oder gar eine dritte und vierte sich hätte wählen wollen; wie dieß im Protestantismus sehr häufig und ohne irgend eine gesetzliche Beschränkung geschieht. Luther meint, wenn Salomo mehr denn hundert, ja tausend Weiber auf einmal gehabt, und doch so herrliche Bücher geschrieben hat, warum sollten denn dann nicht auch die Geistlichen mehrere Weiber, wenigstens nach einander haben können [3]). Wie bündig diese Argumentation sei, bedarf keiner weiteren Beleuchtung.

So hoch Luther einerseits die Ehe stellte, daß er sie den wahren geistlichen Stand, ja den „allerheiligsten und geistlichsten Stand" nannte [4]) und über die Virginität emporhob [5]); so drückte er sie doch andererseits wieder dadurch herab, daß er ihr vorherrschend nur einen weltlichen und bürgerlichen Charakter zuschrieb. „Die Ehe", sagt er, „gehet die Kirche nichts an, ist außer derselben, ein zeitlich, weltlich Ding, darum gehören sie vor die Obrigkeit [6])" und: „Ehesachen gehen die Gewissen nicht an, sondern gehören für die weltliche Obrigkeit [7])",

1) Thl. XXII., S. 1807.

2) Dieses Gebot sucht Luther in einer besondern Schrift (Thl. XIX. S. 2176 ff.) zu entfernen.

3) Thl. XXII., S. 1715.

4) Thl. XII., S. 2523. 2542. Thl. XIII., S. 370. 371. Thl. I., S. 2486 f. Thl. VIII., S. 1085 f.

5) Thl. XI., S. 714. 715. Thl. XXII., S. 1709.

6) Thl. XXII., S. 1749.

7) Thl. XXII., S. 1721.

und wiederum: „wie jetzt bei uns in Ehesachen und mit dem Scheiden zu handeln sei, habe ich gesagt, daß man's den Juristen soll befehlen und unter das weltliche Regiment geworfen, weil der Ehestand gar ein weltlich äußerlich Ding ist [1])." Ja, in der Predigt vom ehelichen Leben sagt Luther: „darumb wisse, daß die Ehe ein äußerlich leiblich Ding ist, wie andere weltliche Handthierung. Wie ich nun mag mit einem Heiden, Jüden, Türken, Ketzer essen, trinken, schlafen, gehen, reiten, kaufen, reden und handeln, also mag ich auch mit ihm ehelich werden und bleiben, und kehre dich an der Narren Gesetze, die solches verbieten, nichts [2])."

Durch solche Aeußerungen hat Luther die Ehe ebenso sehr heruntergesetzt, als er sonst die Virginität erniedrigte, und hat ihr jenen heiligen und religiösen Charakter genommen, der ihr in der Kirche von Anfang an bis heute zuerkannt wurde. Eine natürliche Folge hievon war es, daß Luther wiederum im Gegensatz zur Urkirche die Scheidung a vinculo und die Wiederverheirathung der Geschiedenen ohne große Schwierigkeit zugab.

Ich weiß, es ist strittig, ob das neue Testament nicht wenigstens im Falle des Ehebruchs eine Scheidung mit Wiederverheirathung gestatte, aber ich will in diese exegetische Frage nicht eintreten. Uebrigens gestehen selbst Protestanten, daß die katholische Auffassung im Rechte sei, und Christus in keinem Falle die Wiederverheirathung erlaubt habe [3]). Daß die alte Kirche die Worte Christi so verstand, erkennen wir aus dem Pastor des Hermas. „Wenn ein Mann," sagt dieser, „eine ehebrecherische Frau hat, welche nicht Buße thun will, so soll er sie entlassen, und für sich allein bleiben. Entläßt er aber die Frau und nimmt eine andere, so ist er selbst ein Ehebrecher." Und etwas später: „will die (ehebrecherische oder in Götzendienst rückfällige) Frau nicht Buße thun, so lebe nicht mehr mit ihr, sonst nimmst du Theil an ihrer Sünde. Darum ist es Gebot, daß ihr nicht weiter heirathet; und es gilt dieß sowohl vom Manne als von der Frau" [4]).

Das Gleiche treffen wir bei Justin und Tertullian. Ersterer sagt ganz allgemein, wer eine geschiedene Frau heirathet, ist ein Ehe-

1) Thl. VII., S. 668.
2) Jenaer deutsche Ausg. Thl. II., S. 153 a.
3) Vgl. Olshausen, Biblischer Commentar. Bd. I. S. 211.
4) Pastor Hermae, Lib. II. Mandat. 4. c. 1.

brecher [1]); Tertullian aber macht es als Montanist den Orthodoxen zum Vorwurf, daß sie nach dem Tode eines Gatten Wiederverheirathung erlauben [2]). Wie würde er bei seinem Rigorismus geeifert haben, wenn die Kirche sogar noch bei Lebzeiten des einen Theils dem andern eine neue Ehe erlaubt hätte? Auch in dem vierten Buch gegen Marcion, Kap. 34 spricht er sich dahin aus, daß Christus im Falle des Ehebruchs zwar die Scheidung, aber nicht die Wiederverheirathung gestattet habe.

Daß einzelne Bischöfe des Alterthums Geschiedene wieder heirathen ließen, ist richtig; aber schon Origenes erklärt dieß für einen Mißbrauch und für eine Verletzung des göttlichen Gebotes [3]), und auch Cyprian sagt ausdrücklich: uxorem a viro non recedere, aut si recesserit, innuptam manere [4]). Auch die apostolischen Canonen (Can. 48) gebieten, denjenigen aus der Kirche auszuschließen, der seine Frau entlassen und eine andere geheirathet hat [5]).

So bleibt denn kein Zweifel, daß in der ältesten Kirche die Wiederverheirathung Geschiedener nicht erlaubt gewesen sei. Diese Praxis aber mißbilligte Luther. Da er nämlich die Ehe nicht für ein Sakrament, sondern für ein äußerlich Ding und eine Hanthierung ansah, wie Essen, Kaufen und dergleichen, so fiel auch der innere Grund der Unauflöslichkeit hinweg. Ja, bei seinen Ansichten von der Unmöglichkeit, die Fleischeslust zu besiegen, mußte er eigentlich die Wiederverheirathung Geschiedener geradezu f o r d e r n, weil der Naturtrieb befriedigt werden müsse. Er ging hierin so weit, als es immer nur möglich schien. Zunächst wurden nur Ehebruch und bösliches Verlassen des Gatten, nicht aber eine Krankheit, welche eheliche Beiwohnung unmöglich macht, von Luther als Scheidungsgründe anerkannt [6]). Doch bald ward er auch hierin milder, und wollte in dem Falle, wenn die kranke Frau damit zufrieden sei, dem Manne die Verheirathung mit einer andern gestattet wissen [7]). Auch mit

---

1) J u s t i n., Apol. I. n. 15.

2) De Monogamia c. 9.

3) Tract. 7 in Matth. n. 3. Opp. ed. BB. T. III. p. 647.

4) Testim. Lib. III. c. 90.

5) Ausführlicher handeln von diesem Gegenstande M o y, Geschichte des Eherechts und B e l l a r m i n, Disp. de matrim. sacram. c. 16 sq.

6) W a l c h 'sche Ausg., Thl. VII. S. 672. 673. Thl. XXII. S. 1732 f. S. 1743 u. S. 1746.

7) Thl. XXII. S. 1756. Im Jahre 1522, in der Predigt von ehelichem Leben gestattete er in diesem Falle die Wiederverheirathung noch nicht. Jenaer Ausg. II. S. 156 b.

denen, die über Impotenz des Gatten klagen, hatte Luther weit größeres Mitleid, als das canonische Recht. „Wenn ein tüchtig Weib zur Ehe," sagt er, „einen untüchtigen Mann zur Ehe überkäme, und könnte doch keinen Andern öffentlich nehmen, und wollt auch nicht gerne wider Ehre thun, sintemal der Pabst hie viel Zeugen und Wesens ohn Ursach fordert, solle sie zu ihrem Mann also sagen: siehe, lieber Mann, du kannst mein nicht schuldig werden, und hast mich um meinen jungen Leib betrogen, dazu in Fahr der Ehre und Seelen-Seligkeit bracht, und ist für Gott keine Ehe zwischen uns beiden. Vergönne mir, daß ich mit deinem Bruder oder nächsten Freund eine heimliche Ehe habe, und du den Namen habst, auf daß dein Gut nicht an fremde Erben komme, und laß dich wiederum williglich betrügen durch mich, wie du mich ohn meinen Willen betrogen hast. Ich hab weiter gesagt, daß der Mann schuldig ist, solches zu verwilligen, um ihr die eheliche Pflicht und Kinder zu verschaffen. Will er das nicht thun, so soll sie heimlich von ihm laufen in ein ander Land, und selber freyen [1])."

Solchen Rath gab Luther auf öffentlicher Kanzel, und redete einer bisher seit Gründung der Kirche unbekannten Laxheit das Wort. Ja er geht darin noch weiter, und erlaubt sogar in dem Falle, wenn eine Frau längere Zeit dem Manne die eheliche Pflicht weigert, statt der Frau die Magd zu benützen. „Als man wohl findet," sagt er, „so ein halsstarrig Weib, das seinen Kopf aufsetzt, und sollt der Mann zehnmal in Unkeuschheit fallen, so fragte sie nicht darnach. Hie ist's Zeit, daß der Mann sage, willst du nicht, so will eine Andere, will die Frau nicht, so komme die Magd. So doch, daß der Mann ihr zuvor zwei- oder dreimal sage und warne sie [2])."

Daß Luthers Laxheit in Ehesachen Fürsten gegenüber [3]) mitunter noch weiter ging, wollen wir hier nicht weiter berühren, und mit der Bemerkung schließen, daß die Ehescheidungspraxis, wie sie noch jezt in der protestantischen Kirche besteht, eine starke Abweichung von der Urkirche offen zu Tage legt.

1) Predigt vom ehelichen Leben, Jenaer Ausg. Thl. II. S. 151.
2) A. a. O. S. 156 a.
3) Vgl. Walch, Thl. XXII. S. 1726.

3.

Die Unionsversuche am Ende des 17. Jahrhunderts, und Leibnitzen's Theilnahme an denselben [1]).

Den Anstoß zu den berühmten Unionsverhandlungen, deren wir hier gedenken wollen, gab Bossuet, damals Bischof von Condom, seit 1681 Bischof zu Meaux, durch seine berühmte **Exposition de la doctrine catholique sur les controverses**, welche er im Jahre 1668 zum Unterricht des Herrn von Angnau französisch verfaßte und Anfangs in mehreren Abschriften circuliren ließ. Dieselbe trug viel zur Conversion des Marschalls von Turenne bei, wurde im Jahre 1671 zum erstenmal gedruckt, dann fast in alle Sprachen übersetzt, durch Fleury in's Lateinische (1678), in's Deutsche zu Straßburg im Jahre 1680. Bossuet wollte in dieser Schrift den Protestanten zeigen, daß die Lehren der katholischen Kirche nichts weniger als unchristlich seien, und daß ihr Abscheu vor denselben nur von Vorurtheilen und Mißverständnissen herrühre, daß sie also ohne ihr Gewissen zu beschweren zur alten Kirche, welche ihre Vorfahren verlassen, zurückkehren könnten. Dieser Vorgang Bossuets entzündete im Osten Deutschlands den Bischof Spinola zu gleichem oder noch größerem Eifer für die Union. Christoph Rojas oder Roxas, aus dem berühmten Geschlechte der Spinola aus Spanien, ein Franziskaner, war Beichtvater der Gemahlin des Kaisers Leopold I. (einer spanischen Prinzessin), zugleich Titularbischof von Thina in Croatien, später, seit 1686, Bischof von Wienerisch-Neustadt und Liebling des Kaisers. Es gelang ihm, den Letzteren für die Sache der Union

---

1) Aus der Neuen Sion 1849; mit Verbesserungen. Vgl. Guhrauer, Gottfr. Wilhelm Freiherr von Leibnitz, eine Biographie in 2 Theilen.

zu gewinnen, und von ihm autorisirt reiste Spinola schon im Jahre 1675 an mehrere protestantische Höfe Deutschlands, namentlich an den des großen Churfürsten von Brandenburg, um die Gemüther der Fürsten für die henotischen Gedanken und Plane günstig zu stimmen. Einige Jahre später, 1679, kam er zu gleichem Zwecke auch an den Hof von Hannover. Der damalige Herzog Johann Friedrich war selbst schon vor einiger Zeit katholisch geworden, und unter seinen Auspicien waren hier von seinem Hofgeistlichen, dem gelehrten Capuziner P. Denis, dem apostolischen Vicar Nicolaus Steno, Bischof von Titiopolis (der früher ein protestantischer Arzt gewesen war), und dem eifrigen Baron von Reck verschiedene Schriften über die Religionscontroversen veröffentlicht worden. Ihnen gegenüber hatte der große Leibnitz, der an dem gleichen Hofe lebte, mehrfach den Protestantismus vertheidigt, aber auch er gehörte zu den warmen Freunden der Union, und gerade er hatte, wie es scheint, den Bischof Spinola zur Reise nach Hannover veranlaßt. Bald darauf wandte sich Leibnitz an die zwei großen französischen Theologen Bossuet und Huetius, welche durch ihre Stellung als Erzieher des Dauphins dem König nahe standen, und bat sie, auch Ludwig XIV. für die Union zu gewinnen. Bossuet entsprach seinen Wünschen und erwiederte: „daß der König Ludwig XIV., von der Sache benachrichtigt, weit entfernt, sich zu widersetzen, diesen Gedanken Geschmack abgewinnen (goûterait ces pensées) und sie begünstigen werde.“ In einem Briefe an Huet aber, der Leibnitzen seine Demonstratio evangelica überschickt und ihn zur Conversion ermahnt hatte, sprach Leibnitz seine Unionshoffnungen also aus: „So glückliche Zeitumstände glaube ich wahrzunehmen, daß ich beinahe hoffe, man könnte eine gewisse Einigung treffen, ebenso ehrenvoll für die römische Kirche, als nicht drückend für den andern Theil. Und dieß urtheile ich nicht ohne Grund. Denn ich kenne viele treffliche Männer unter allen Parteien. In keiner Gegend Deutschlands aber werden die Religions-Controversen mit mehr Mäßigung und Urtheil behandelt, als in dem Gebiete von Braunschweig-Lüneburg. Und da die Fürsten, welche jetzt regieren, in Weisheit von keinem übertroffen werden, und vor Allem mein Herr (Herzog Johann Friedrich von Hannover) mit den übrigen Gaben der Natur und des Glücks eine ungewöhnliche Gelehrsamkeit und ein gediegenes Urtheil verbindet, zudem diese Bestrebungen mit großer Freude befördert, so müßte man, dünkt mir, wenn ich so große Gelegenheiten zu Thaten erwäge, häufig die Nachlässig-

keit oder den Willen derjenigen anklagen, welchen die Sorge für die Sache der Kirche obliegt. Jetzt aber, da ich den Papst Innocenz XI. wegen seines heiligen Lebenswandels, seines vortrefflichen Willens und seiner Weisheit loben höre, erhebe ich mich wieder zu einiger Hoffnung. Dazu kommt des Kaisers glühende Frömmigkeit und des größten Königs (Ludwigs XIV.) höchste Tugend. Daher wird entweder jetzt etwas geschehen, oder ich fürchte, wenn wir die Gelegenheit vorübergehen lassen, wird der allgemeine Jubel noch auf einige Jahrhunderte hinausgeschoben. Daher wünsche ich, daß auch Du deine Entwürfe mit denen des berühmten Bischofs von Condom verbindest [1])." — Leider starb der unionsfreundliche Herzog Friedrich von Hannover schon in demselben Jahre 1679. Dieß, sowie die bald darauf erfolgte Wegnahme von Straßburg durch Ludwig XIV. und Anderes lenkte auf einige Zeit die Gedanken wieder von der Unionsangelegenheit ab. Der neue Herzog von Hannover, Ernst August, Bruder des Johann Friedrich, war lutherisch, seine Gemahlin, die Herzogin Sophie, reformirt: da sich aber beide für die Union interessirten, so erschien Spinola im Frühjahre 1683 zum zweitenmale in Hannover, eben von Chur-Brandenburg kommend, und bot den Protestanten für den Fall der Union, freilich nur als Privatmann, ganz extravagante Zugeständnisse an. Die Macht ihrer Fürsten in Kirchenangelegenheiten sollte ungeschmälert in stato quo bleiben, den Geistlichen die Ehe, ja sogar die zweite Ehe erlaubt, das Concil von Trient aber vorderhand bis zur Entscheidung eines neuen allgemeinen Concils suspendirt werden, d. h. die Protestanten sollten bei ihrer gegenwärtigen Lehre verbleiben dürfen, bis ein neues allgemeines Concil Anderes bestimme. Außerdem solle der Papst die Protestanten, nachdem sie zuvor die nöthigen Erklärungen gegeben und ihn als ersten Patriarchen und Primas (jedoch nicht jurisdictionis) anerkannt hätten, vom Ketzernamen feierlich frei sprechen, sie aber sollten sich die Neukatholischen nennen, u. drgl. — Der Herzog von Hannover und die übrigen welfischen Fürsten wiesen diese Anträge nicht von der Hand, und die theologische Facultät ihrer gemeinsamen Universität Helmstädt, an welcher seit Georg Calixtus ein toleranter Geist herrschte, nahm in irenischem Sinne an den Verhandlungen Antheil. Dieser Helmstädter Richtung gehörte überdieß auch der erste protestantische Geistliche des Herzogthums Hannover an, Gerhard

1) Guhrauer, a. a. O. Thl. I, S. 362 f.

Molanus, Abt zu Lokkum [1]) und Präsident des Consistoriums zu Hannover, der ein Schüler des berühmten Calixt war, und längere Zeit in Helmstädt Theologie vorgetragen hatte. Ihn, den Hofprediger Hermann Barkhausen, sowie die zwei Helmstädter Calixt d. j. und Meyer, beauftragte jetzt Ernst August, mit Spinola zu verhandeln. Molanus war die Seele dieser Conferenz, und man fand sich zum Verwundern schnell einig. Nur Calixt war etwas hartnäckiger, als seine Collegen. Aber noch vor Ablauf des Jahres 1683 vereinigten sich die vier genannten protestantischen Theologen in der Denkschrift: **Regulae circa Christianorum omnium ecclesiasticam unionem**, deren Tendenz dahin geht: die Protestanten sollen sich in die Gemeinschaft der katholischen Kirche und in die Unterordnung unter den Papst zurückbegeben, dagegen solle vor der Hand jeder Theil bei seinen Glaubens-Ansichten bleiben, bis ein neues Concil, auf welchem aber auch die protestantischen Superintendenten, gleich den Bischöfen, eine Stimme haben müßten, definitiv darüber entscheide. Diese einstweilige Verschiedenheit aber könne die Kirche dulden, wie sie die Differenzen der Thomisten und Scotisten u. drgl. tolerire. — Mit dieser Denkschrift der Hannover'schen Theologen ging Spinola, der damit einverstanden war, nach einem kurzen Aufenthalt an einigen andern Höfen, nach Rom, und die Propositionen wurden daselbst mit großem Beifall begrüßt. Papst Innocenz XI., mehrere Cardinäle und Ordensgenerale, namentlich der damalige Jesuitengeneral, Pater Noyelles, und andere ansehnliche Theologen gaben dem Plane im Ganzen ihre Zustimmung, und waren also damit einverstanden, daß der Anschluß der Protestanten an die Kirche einstweilen und vor Vereinigung aller Differenzen erfolge. Aehnliches, sagten sie, sei ja auch in Betreff der Griechen geschehen [2]). Damit aber Spinola fernerhin noch besser für die Union zu wirken vermöge, gab ihm jetzt der Papst förmlich Auftrag hiezu, und zwar darum, weil seither manche Protestanten Anstoß daran genommen hatten, daß der Henotiker nur vom Kaiser bestellt war. Dagegen vermied es Innocenz, sich jetzt schon über einzelne Concessionen, die er den Protestanten

---

1) Lokkum oder Lockum ist ein Dorf im hannöver'schen Amte Calenberg, Sitz einer lutherischen Abtei. Der Abt ist Direktor der calenbergischen Landschaft.

2) Diese Vergleichung war unrichtig, denn die Griechen unirten sich gerade **quoad fidem**, und durften nur im Ritus und in der Disciplin ihren alten Gebrauch behalten.

machen wolle, bestimmt auszusprechen, weil er bei seinem eben ausgebrochenen Streite mit Frankreich, dem s. g. Regalienstreit, und bei der neu hervorgetretenen gallikanischen Richtung (die vier propositiones waren eben aufgestellt worden) von Frankreich her bittern Tadel jeder seiner Schritte zu gewärtigen hatte. — Nachdem dieß Alles dem Spinola mitgetheilt war, kehrte er gegen Ende des Jahres 1684 wieder nach Wien zurück, und theilte das Ergebniß seiner Sendung durch Briefe seinen Mitunterhändlern in Hannover und anderwärts mit. Namentlich ergriff der Herzog von Hannover die Unionssache, zum Theil aus politischen Gründen, um desto leichter Churfürst zu werden, mit sehr großem Eifer und wirkte für sie auch bei andern lutherischen Fürsten, während manche eifrige und angesehene Katholiken sich über das Benehmen Roms wunderten, das seiner Zeit die Interims verworfen habe, jetzt aber selbst noch viel weiter gehen und noch viel mehr zugestehen wolle, als in diesen enthalten war. Zu denen, welche dem Unionswege Spinola's und Molanus' nicht zustimmten, gehörte auch Leibnitz, weil nach seiner Meinung keine Union möglich sei ohne vorhergehende Verständigung in den Glaubenspunkten. Hierauf machte er auch den Molanus und Andere, namentlich aber seinen Herzog aufmerksam, und beschrieb diesem den Unionsweg, den er (Leibnitz) für besser halte, mit folgenden Worten: „Ein meditativer Mann, welcher von der Reunion nicht entfernt ist, müßte eine Exposition des Glaubens aufsetzen, die ein wenig mehr auf das Einzelne einginge, als die des Herrn von Condom, d. i. Bossuets [1]), darin er suchte sich auf das schärffste und aufrichtigste über die streitigen (Glaubens-) Artikel zu erklären, indem er die zweideutigen Ausdrücke, sowie die einer scholastischen Chikane, vermiede und nur in natürlichen Ausdrücken redete. Und diese Explication würde er dem Urtheile einiger gelehrten Bischöfe unter den Gemäßigtsten unterwerfen, wobei er sowohl seinen Namen als seine Partei verheimlichte. Und um sie zu einem günstigern Urtheil zu stimmen, würde er suchen, seine Exposition durch die Autoritäten einiger gelehrten Männer in der römischen Kirche zu unterstützen. Aber während er ein Urtheil verlangte, würde er nicht fragen, ob sie seiner Ansicht seien, sondern nur, ob sie glaubten, daß man seine Meinung in der Kirche dulden werde [2])." Leibnitz

1) In Frankreich wird jeder Bischof nur nach seinem Sitz genannt, z. B. der Bischof von Straßburg heißt Monseigneur de Strasbourg.

2) Dieser Brief steht bei Guhrauer, Thl. II, S. 31.

meint weiter, wenn diese Exposition die Approbation zunächst mehrerer Bischöfe und Gelehrten, dann aber auch Roms bekomme, so habe man damit eine sichere dogmatische Grundlage für die Union gewonnen, der Herzog aber könne am leichtesten eine derartige Approbation eines solchen Buches erwirken. Dabei blieb Leibnitz nicht beim leeren Projectenmachen stehen, sondern arbeitete jetzt selbst eine für den bezeichneten Zweck eingerichtete Schrift aus, welche als Seitenstück zu der Bossuet'schen Exposition bei den Unions-Verhandlungen zu Grund gelegt werden könne. Es ist dieß die berühmte unter dem Titel Systema theologicum [1]) erst in diesem Jahrhundert gedruckte Schrift des großen deutschen Philosophen, deren Original, von Leibnitzens eigener Hand geschrieben, ungefähr ein Jahrhundert lang in der Bibliothek zu Hannover verborgen (vielleicht versteckt) lag [2]). Die erste Nachricht davon gab Herr von Murr im Jahre 1797. Als aber Hannover, als Theil des Königreichs Westfalen, unter französische Herrschaft kam, bat der Oheim Napoleons, Cardinal Fesch, die westfälische Regierung im Jahre 1810 um Mittheilung dieses Manuscripts, und erhielt es auch zugesandt. Dasselbe ward sodann im Jahre 1819 auf Veranstaltung des gelehrten Abbé Emery, Superiors des Seminars von St. Sulpice zu Paris, zum erstenmal, lateinisch mit französischer Uebersetzung, zu Paris gedruckt, lateinisch mit deutscher Uebersetzung aber erschien es zu Mainz, von den Herren Doctoren Räß und Weis (jetzt Bischöfen von Straßburg und Speier) besorgt. Cardinal Fesch hatte das Heimgeben des Entlehnten vergessen, und nach seinem Tode i. J. 1839 kam das interessante Manuscript in den Besitz seines Neffen Joseph, des früheren Königs von Spanien. Von da an wurde es in der französischen Nationalkirche zu Rom, St. Ludwig, aufbewahrt, und dadurch Herr Lacroix, Priester an dieser Kirche und Vorsteher der französischen frommen Institute zu Rom, veranlaßt, das Originalmanuscript mit der Ausgabe v. J. 1819 genau zu vergleichen und in Folge hievon eine neue viel correctere Ausgabe zu veranstalten, welche i. J. 1845 zu Paris erschien [3]). Unterdessen hatte Joseph Buonaparte auf Anbringen Han-

1) Dieser Titel rührt nicht von Leibnitz selbst her, sondern von einem Bibliothekar, der das Autographon so überschrieb.

2) Dasselbe ist nicht bloß ein Bruchstück, wie Dr. Pertz behaupten wollte, sondern ein ganzes Compendium Theologiae, wovon höchstens ein paar Seiten fehlen.

3) Diese neue Ausgabe von Lacroix wurde in der Tübinger theologischen

novers i. J. 1843 die Originalhandschrift wieder zurückgegeben, und es ward dadurch Dr. Grotefend zu Hannover in Stand gesetzt, auch die Lacroix'sche Edition mit dem Original zusammenzuhalten und einer genauen Prüfung zu unterstellen. Das Resultat veröffentlichte er in den Göttinger gelehrten Anzeigen 1846. Bd I. S. 705—719, und es besteht dasselbe aus ungefähr 150 Varianten oder eigentlichen Textesverbesserungen nebst einer Anzahl bedeutender Correkturen. Im Besitze aller dieser Hülfsmittel hat endlich Dr. Haas i. J. 1860 die neueste correkteste Ausgabe nebst deutscher Uebersetzung bei Laupp in Tübingen erscheinen lassen.

Der Herzog von Hannover ging jedoch nicht auf den von Leibnitz projectirten Unionsweg ein, vielmehr schien dem Politiker auch eine bloß äußere Einigung möglich und erwünschlich, und als Untergebener des Fürsten fühlte sich Leibnitz verpflichtet, in dessen Sinn von nun an für die Union thätig zu sein. Nach Spinola's Tod im Jahre 1695 beauftragte der Kaiser seinen Nachfolger im Bisthum Wienerisch-Neustadt, den Grafen von Buchheim, mit Fortführung des Unionsgeschäftes. Derselbe kam deßhalb im Jahre 1698 mit einem Theologen aus dem Franziskaner-Orden nach Hannover, aber weder seine Bemühungen, noch der Versuch des Kaisers, über die Union in seiner eigenen Residenz Wien, im Jahre 1700, verhandeln zu lassen (Leibnitz war zu diesem Zweck fast 3 Monate lang in Wien), führten zu einem nennenswerthen Resultate. Viel größere Wichtigkeit hatten die während der gleichen Zeit gepflogenen Verhandlungen zwischen Leibnitz und Bossuet, wozu der Briefwechsel des Erstern mit dem französischen Historiker Pelisson über die Toleranz und die Unterschiede in der Religion eine Art Vorspiel und Einleitung bildete. Sobald Bossuet von dem Unionswege Nachricht erhielt, welchen Spinola und Molanus einschlugen, verhehlte er nicht, daß er ihn für völlig falsch halte, und sprach sich in seinen **Reflexions sur l'écrit de M. Molanus** offen dahin aus: daß eine solche vorläufige bloß äußere Einigung ohne Verständigung im Dogma unausführbar sei, und offenbar die Ordnung umkehre, welche von der Vernunft, von der Gerechtigkeit und der der Religion schuldigen Ehrfurcht verlangt werde. Zugleich erklärte er auf's Bestimmteste, daß die katholische Kirche niemals von einem Punkte der festgesetzten Lehre

---

Quartalschrift 1848 von Dr. Kuhn recensirt, und dabei die Geschichte des merkwürdigen Buchs ausführlicher besprochen.

und im besondern von derjenigen, welche das Tridentinische Concil festgesetzt habe, abgehen werde. Mit dieser Entschiedenheit im Principe verband übrigens Bossuet eine große Freisinnigkeit und Milde in dem, was nicht unmittelbar mit dem Dogma zusammenhing. Er wollte z. B. auf den Namen und die Autorität des Concils von Trient Verzicht gethan wissen, wenn man nur von dessen Beschlüssen die Lehre entlehnte, welche dem von den Lutheranern dem Papste vorzulegenden Glaubensbekenntnisse zu Grunde liegen sollte. Weiterhin, meinte Bossuet, sollte den lutherischen Theologen die Form der Retractation erlassen werden, die der Declaration und Explication sollte hinreichen u. drgl. Als Molanus diese Schrift Bossuets gelesen hatte, richtete er an denselben seine **Explicatio ulterior methodi reunionis ecclesiasticae**, worin er über die Zugeständnisse Bossuets seine Freude bezeugte, aber nach dem Willen seines Fürsten darauf bestand, daß das Tridentinische Concil schlechthin bei Seite gestellt werden müsse. Es ist nicht zu zweifeln, daß Molanus für seine Person mit Bossuet sich hätte verständigen können; über manche Punkte, z. B. über die Autorität des Urtextes, über die Vulgata, die Tradition, Unfehlbarkeit der Kirche und der allgemeinen Concilien, sowie über den Primat waren sie wirklich mit einander in's Reine gekommen; allein nach und nach trat Molanus immer mehr von den Verhandlungen zurück, und diese wurden zuletzt nur mehr von Bossuet und Leibnitz geführt. — Im Grunde war Leibnitz derselben Ansicht, wie Bossuet, daß man sich vor Allem über die Glaubenspunkte verständigen müsse; da er aber jetzt nicht in eigenem Namen, sondern im Auftrag seines Herzogs mit Bossuet verhandelte, mußte er den Spinola'schen Plan vertheidigen, und gerieth dadurch in eine falsche Stellung. „Er mußte, sagt Guhrauer, um Bossuet mit Erfolg zu bekämpfen, die (polemischen) Waffen des Protestantismus hervorholen, während Bossuet dadurch, daß er den irenischen Standpunkt festhielt, ihre Schärfe abzustumpfen suchte. So schlagend seine (Leibnitzens) Einwürfe gegen das Tridentinische Concil, vom historisch-kritischen und theologischen Standpunkte eines Protestanten waren, so siegreich und glänzend seine Vertheidigung des Princips der Reformation — das Alles schlug Bossuet mit der einfachen, ehrlichen Frage nieder: aber warum wollt Ihr zu uns kommen? Diese richtigere Stellung, fährt Guhrauer fort, welche Bossuet gegen Leibnitz einnahm, war es, was ihm unläugbar ein moralisches und logisches Uebergewicht über Leibnitz verschaffte, welcher seine schiefe, ver-

wickelte, unconsequente Position nicht zu überwinden vermocht hat. Will Leibnitz die Frage in das subjective Gebiet theologischer und gelehrter Controverse oder gar diplomatischer Unterhandlung hinüberführen, so hält ihm Bossuet die Objectivität und Würde der Kirche, deren dienendes Organ er ist, entgegen. Schrieb Leibnitz, den 8. Januar 1692, „„man habe sich den Ufern der Bidassoa genähert (Anspielung auf den Pyrenäischen Frieden), um eines Tages auf die Insel der Conferenzen überzugehen““ — oder: „„es müsse einen Unterschied geben zwischen Advocaten, welche plaidiren, und Vermittlern, welche negotiiren; die einen bleiben in einer verstellten Entfernung und in künstlichen Zurückhaltungen, die andern aber lassen in ihren Schritten erkennen, daß ihre Absicht aufrichtig und geneigt sei, den Frieden zu erleichtern““ — so antwortete der Bischof von Meaux [1]), den 12. August: „„Was die Zuvorkommenheit (les avances) betrifft, die Sie von unserer Seite über die Dogmen der Lehre zu erwarten scheinen, so habe ich Ihnen oft geantwortet, daß die Verfassung der römischen Kirche keine andere duldet, als auf expositorischem und explicatorischem Wege — die Angelegenheiten der Religion lassen sich nicht wie die weltlichen Angelegenheiten behandeln, welche man oft beilegt, indem jede der beiden Seiten etwas nachgibt, weil es Dinge sind, deren Herren die Menschen sind. Die Angelegenheiten des Glaubens aber hängen von der Offenbarung ab, über welche man sich gegenseitig erklären kann, um sich einander besser zu verstehen; aber dieß ist auch die einzige Methode, welche von unserer Seite zum Ziele führen kann. Es würde der Sache gar nichts nützen, wenn ich andere Wege einschlüge; und es hieße den Gemäßigten am unrechten Orte machen (faire le moderé mal-à-propos). Die wahre Mäßigkeit, welche man bei solchen Dingen beobachten muß, besteht darin, den Stand, worin sie sich befinden, nach der Wahrheit zu sagen; indem jede andere Willfährigkeit, welche man suchen könnte, nur dazu diente, Zeit zu verlieren, und in der Folge noch größere Schwierigkeiten entstehen zu lassen.““ Häufte Leibnitz die Schwierigkeiten in Betreff des Concils von Trident in noch so hohem Maaße, mit so bewunderungswürdigem Aufwand von Gelehrsamkeit und Schärfe, daß er sich darin als protestantischen Theologen ersten Ranges bewährte, so blieb Bossuet doch zuletzt die Frage übrig, was ihm diese Ausflucht helfen werde, weil man nichts desto weniger

1) Bossuet war im Jahr 1681 Bischof von Meaux geworden.

die Transsubstantiation, das Opfer, die Oberhoheit des Papstes nach göttlichem Recht, die Bitte der Heiligen und die für die Verstorbenen, alles Dinge, welche in den vorhergehenden Concilien festgesetzt seien, werde glauben, wo nicht, man alle Concilien, welche die Christenheit bis zur Reformation sieben bis achthundert Jahre gehalten, werde aufheben müssen. Bossuet war es, welcher zuerst und von seiner Seite im Jahre 1694 den Briefwechsel mit Leibnitz auf einmal abbrach, von der Unmöglichkeit überzeugt, zum Ziele zu gelangen. Nach einer fünfjährigen Pause war es Leibnitz, welcher noch einmal, auf den Wunsch des Herzogs Anton Ulrich [1]), mit Bossuet wieder anknüpfte; er wünschte seine Meinung über die Schrift des römischen Controversisten Veron: „„Ueber den Unterschied dessen, was zum Glauben gehört, und was nicht,““ zu Gunsten des Herzogs kennen zu lernen. Bald concentrirte sich der aufgesammelte Streitstoff um die besondere Frage: ob das Tridentinische Concil das Recht gehabt habe, die Apokryphen in den Canon der heiligen Schrift aufzunehmen, und deßhalb das Anathema gegen die Protestanten zu schleudern, oder nicht? Die Durchführung seiner These bildet die Glanzseite für Leibnitz in diesem Streite. Sagt doch der Cardinal von Bausset [2]) selbst: „„man könne nicht genug die Erudition, welche Leibnitz in den Briefen an Bossuet vom 14. und 24. Mai 1700 entwickelte, bewundern! man finde darin über diesen Theil der historischen Kritik der Bibel gelehrte und tiefe Untersuchungen.““ Er gesteht, die Briefe Lebinitzens brächten selbst einen katholischen Leser in die Gefahr, das Concil von Trient zu beschuldigen, daß es einigen Büchern der Bibel nur deßhalb den Charakter der Canonicität aufgedrückt habe, um die Protestanten für die Verwegenheit zu bestrafen, womit sie sich angemaßt, aus dem Verzeichniß der heiligen Bücher einige zu streichen, welche die abendländische Kirche seit zwölf Jahrhunderten darin gelassen hatte. Bossuet setzte diesen Briefen eine Abhandlung vom 17. August 1701 entgegen, in welcher er zwei und sechszig Gründe für das Decret des Tridentiner Concils über den Canon zusammenstellte, und am Schlusse die Erwartung und Forderung aussprach, diese Gründe als unwiderleglich gelten zu lassen.

---

1) Herzog Anton Ulrich von Braunschweig-Lüneburg, ein Verwandter des Herzogs von Hannover, wurde nachmals, im Jahr 1710, katholisch. Vrgl. Theiner, Geschichte der Zurückkehr der regierenden Häuser von Braunschweig und Sachsen in den Schoos der katholischen Kirche, 1843.

2) In seiner Biographie Bossuet's.

Doch Leibnitz ertheilte keine weitere Antwort darauf, sondern brach den Briefwechsel, und jetzt für immer ab. Bossuet überlebte diese Epoche nur noch einige Jahre. Er starb im April 1704 [1])."

Sein Schlußurtheil über die Debatte zwischen Leibnitz und Bossuet gibt Guhrauer, wie uns scheint, ganz richtig, in folgenden Worten: „Man darf sagen, daß, was die persönliche Würde und Haltung anlangt, solche in den Briefen Bossuets ganz zu dessen Vortheile spricht. Von allen katholischen Gegnern Leibnitzens ist Bossuet vielleicht der einzige, welcher sich der entferntesten, leisesten Insinuation zu seiner Bekehrung enthielt. Sein Vortrag hält die Mitte zwischen dem, nicht selten hochfahrenden Tone eines Arnauld, und dem süßlich höfischen Pelissons; und nur das Bewußtsein seines hohen kirchlichen Berufs verbreitet über seine Sprache den Ton einer ruhigen, affectlosen, bisweilen imponirenden Würde. Doch Leibnitz, welcher, bei allen höchsten Begabungen, hier einmal nicht die ihm gebührende Stelle einnahm, welchem überhaupt die religiöse Weihe bei diesem von ihm diplomatisch aufgefaßten Verkehre abging, und der sich von der falschen Stellung, die ihm zuertheilt war, von vorn herein beengt fühlte, Leibnitz wurde durch den planvollen Ernst, die Festigkeit und die Enthaltung von aller persönlichen Annäherung, wie auch aller Zudringlichkeit, tiefer aufgeregt, als durch die hitzigen, unruhigen Ausfälle des hypochondrischen Arnauld, dem er durch Ruhe und philosophische Würde imponirt hatte. An den höflichen und höfischen Ton der Diener oder Nachahmer des Hofes Ludwigs XIV. gewöhnt, mißfiel ihm die Kälte des Bischofs von Meaux, und was er seinen hohen Ton nannte. Schon im Anfang wurde Leibnitz persönlich und sprach gereizt (in seinem Briefe vom 8. Januar 1692): „„von jenen Manieren des Disputs, jener Miene der Superiorität, jenem verletzenden Stolz, jener Sprache der Sicherheit, womit jeder Theil bei Disputationen Parade mache, und welcher abzulegen sei."" In diesem Lichte suchte Leibnitz auch später Bossuet bei Andern zu schildern, wobei er die Verhältnisse nicht immer richtig, noch vollständig angab." So weit Guhrauer; wir fügen bei, daß gerade die Gereiztheit Leibnitzens und die Unbehaglichkeit, womit er das Uebergewicht Bossuets fühlte, die Unionsverhandlungen nothwendig erfolglos machen mußte. Leibnitz erblickte in Bossuet immer mehr den Gegner, dem zu widerstehen die eigene Ehre gebiete, und nicht mehr den Col-

---

1) Guhrauer, a. a. O. S. 57 ff.

legen, mit welchem verbunden ein gemeinsames Werk vollführt werden sollte. Darum sind die späteren Briefe Leibnitzens keineswegs irenisch, sondern in einem gegen die katholische Kirche und ihre Institutionen heftigen Tone gehalten, und da somit Leibnitz aus der Rolle des Henotikers immer mehr in die des Polemikers verfiel, war das gänzliche Abbrechen der Correspondenz mit Bossuet das Beste, was er thun konnte. Dazu kam, daß die deutschen Fürsten gerade wiederum sehr von politischen Angelegenheiten in Anspruch genommen wurden, der Herzog von Hannover aber von seinem Unionseifer immer mehr nachließ, je mehr seit der englischen Revolution vom Jahr 1688 seinem Hause Aussichten auf den einstigen Besitz des englischen Thrones erwuchsen. So sind leider mit dem Anfange des 18. Jahrhunderts schöne Unions-Hoffnungen zu Wasser geworden; aber noch trauriger ist es, daß in den seither verflossenen anderthalb hundert Jahren keine neuen Unionsversuche gemacht wurden oder gemacht werden konnten. Wohl haben wir in unseren Tagen von einem **Hutterus redivivus** [1]) gehört, aber ein **Leibnitzius redivivus** oder **Molanus redivivus** ist in deutschen Gauen wenigstens nirgends gesehen worden.

---

1) Hutter, Leonhard, † 1616 als Professor der Theologie zu Wittenberg, war ein so eifriger Vertheidiger der lutherischen Orthodoxie, daß er den Namen **Lutherus redivivus** erhielt. Seine stocklutherischen **loci theologici** gab in unsern Tagen Prof. Dr. Carl Hase in Jena neu heraus unter dem Titel **Hutterus redivivus**. Hiernach wird der Sinn unserer obigen Worte klar sein.

4.

Biographien.

I. Der Kirchenhistoriker Fleury [1]).

Unter den großen französischen Kirchenhistorikern nimmt der Abbé Claude Fleury einen ausgezeichneten Rang ein. Einer Zeit angehörend, in welcher die französische Literatur nach allen Seiten hin einer hohen, die Theologie insbesondere aber der höchsten Blüthe sich erfreute, welche sie je in diesem Lande genoß, war Abbé Fleury ein Zeitgenosse Bossuet's, Fenelon's, Massillon's, Mabillon's, Montfaucon's, Dupin's und insbesondere der Kirchenhistoriker Godeau, Natalis Alexander, Tillemont und Choisy. Neben solchen Männern sich einen Namen, und zwar einen bleibenden Namen erwerben, war schwierig; aber Fleury hat auch das Schwierige geleistet, und viele seiner großen Zeitgenossen noch übertroffen.

Geboren am 6. Dezember 1640 zu Paris, der Sohn eines aus Rouen stammenden Advokaten, erhielt Fleury seine Bildung im College von Clermont bei den Jesuiten, und war diesen sein ganzes Leben hindurch dafür dankbar. Nach dem Willen seines Vaters widmete er sich der Rechtswissenschaft, wurde schon mit 18 Jahren Parlamentsadvokat (1658) und gewann in neunjähriger Praxis zu Paris bereits einen bedeutenden Namen. Da sich aber seine tiefe Innerlichkeit und Religiosität durch solche Beschäftigungen nicht befriedigt fand, so trat jetzt Fleury in den geistlichen Stand und wurde 1672 Hofmeister der Prinzen von Conti, welche Ludwig XIV. zu Gespielen des Dauphin gewählt hatte. Sein Eifer gefiel dem Könige dermaßen, daß er ihm bald darauf (1680) auch die Erziehung seines natürlichen Sohnes, des Prinzen von Vermandois, Admirals von Frankreich, anvertraute. Nach dessen baldigem Tode aber, im

1) Aus der Quartalschrift 1845. Heft 3.

Jahre 1684, belohnte Ludwig unseren Fleury mit der Abtei Locdieu, Cisterzienserordens, in der Diözese Rhodez. Fünf Jahre später jedoch rief ihn der König wiederum an den Hof und ernannte ihn zum Sousprecepteur [1]) seiner Enkel, der Herzoge von Bourgogne (Vater Ludwigs XV.), von Anjou (König Philipp V. von Spanien) und Berry. Im Jahre 1696 wählte ihn die französische Akademie zu ihrem Mitgliede, und zehn Jahre später, als die Erziehung der drei Prinzen vollendet war, verlieh ihm der König auch das reiche Benediktiner-Priorat Argenteuil bei Paris (1706). Fleury aber war uneigennützig genug, um aus Achtung gegen die kirchlichen Canonen nicht zwei Stellen zugleich besitzen zu wollen, und verzichtete deßhalb auf Locdieu. Im Jahre 1716 wurde er nach dem Tode Ludwigs XIV. an den Hof zurückgerufen und von dem Regenten (Orleans) zum Beichtvater des jungen Königs Ludwig XV. ernannt, legte aber schon 1722 wegen hohen Alters diese Würde wieder nieder, und starb bereits im folgenden Jahre, den 14. Juli 1723, in einem Alter von 82 Jahren, hochgeschätzt wegen seiner Kenntnisse und Tugenden, seiner Frömmigkeit, Sittenreinheit und Bescheidenheit.

Er war am Hofe ein Einsiedler geblieben, fern von allem weltlichen Treiben und Jagen, nur mit Studien und Uebungen der Frömmigkeit beschäftigt. Darum konnte er auch ein großer Schriftsteller werden, und besonders waren es zwei Werke, die ihm in dieser Beziehung bedeutenden Ruhm erwarben, nämlich seine (freilich gallikanische) Institution au Droit ecclésiastique, und seine große Kirchengeschichte. Das erstere Werk wird jetzt noch in Frankreich, das letztere aber in der ganzen civilisirten Welt vielfach gebraucht und benützt.

Vorläufer der Kirchengeschichte Fleury's waren der historische Katechismus (Catéchisme historique) vom Jahre 1679 und die zwei berühmten Abhandlungen über die Sitten der Israeliten und der Christen (Moeurs des Israelites, Paris 1681, und Moeurs des Chrétiens, 1682). Aber noch manche andere Schriften gingen aus der Feder des fleißigen Abbé hervor [2]), bis er endlich im Jahre 1691 den ersten Band seiner großen Kirchengeschichte

1) Précepteur der Prinzen war Fenelon.

2) Nämlich das wichtige Werk über Wahl und Methode der Studien (Traité du choix et de la méthode des Etudes, Paris 1686), darauf im Jahre 1688 erschien die moralische Abhandlung Les devoirs des Maîtres et des Domestiques, und schon früher (1685) die Lebensbeschreibung der seligen Marguerite d'Arbuoze, abbesse et reformatrice du Val-de-Grâce.

(Histoire ecclésiastique) erscheinen ließ. In mäßigen Zwischenräumen kamen die zahlreichen Fortsetzungen, bis im Jahre 1720 der zwanzigste Quartband die eigene Arbeit Fleury's beschloß. In diesen zwanzig Bänden hatte er die Kirchengeschichte von der Himmelfahrt Christi bis zum Jahre 1414 erzählt. Seine Darstellungsweise dabei ist höchst einfach, nur referirend, sehr selten raisonnirend, der Styl fast immer elegant und concis, die Erzählung außerordentlich ruhig, ferne von aller französischen Wortmacherei, ohne Tiraden und rhetorische Ergüsse. Aber auf der anderen Seite hat Fleury auch nicht in trockener Gelehrten- oder Schulmanier geschrieben, sondern für Gebildete aus allen Ständen; darum legt er seinen gelehrten Apparat nirgends zur Schau, vermeidet kritische und chronologische Untersuchungen, und wo er sie selbst führen mußte, gibt er nur das Resultat, ohne den Leser mit dem Wege bekannt zu machen, auf dem er es gefunden. In dieser Rücksicht bildet er einen wahren Gegensatz zu dem zweiten größten französischen Kirchenhistoriker, dem Dominikaner Natalis Alexander. Letzterer schreibt in der Manier der damaligen Schule, vielfach geradezu in syllogistischer Form, ohne Vermeidung der hieraus entstehenden Härte und Steifheit. Fleury dagegen ist der angenehme Erzähler, in einem abgerundeten, glatten, freundlichen und durchsichtigen Style. Jener schrieb dasjenige nieder, was er in den gelehrten Conferenzen bei dem jungen Abbé Colbert, dem Sohne des Ministers, vor den ersten literarischen Notabilitäten vorgetragen hatte, Fleury dagegen hatte das ganze gebildete Publikum, nicht eine Akademie von einigen ausgewählten Gelehrten vor Augen. Jener Dominikaner hatte seine Stärke nicht in der fortlaufenden Erzählung der Geschichte, sondern in den gelehrten Untersuchungen einzelner historischer Punkte und Fragen, in den Dissertationen nämlich, die er jedem Jahrhunderte beigegeben hat. Fleury dagegen hat, wie wir sagten, solche gelehrte Untersuchungen, namentlich kritischer und chronologischer Natur, vermieden. Allerdings hat auch er seinem Werke acht Dissertationen beigegeben, aber diese sind mehr Uebersichten, als kritische Detailuntersuchungen, wie sie Natalis liebte. Im Ganzen ist Letzterer offenbar gelehrter, in vielen Dingen accurater und ein weit schärferer Kritiker als Fleury; aber dieser ist unvergleichlich angenehmer, für die Mehrzahl weit brauchbarer, an mitgetheiltem historischem Material reicher und in der eigentlichen Geschichtserzählung (die Dissertationen abgerechnet) viel ausführlicher. Besonders anziehend

sind seine trefflichen und häufigen Auszüge aus den wichtigsten Werken der Kirchenväter und den interessantesten Martyrerakten, so wie die gelungenen und concreten Sittenschilderungen, welche Fleury mit feinem Takte und vielem Geschicke seinem Werke einverleibt und diesem dadurch viel Lebendigkeit und Anschaulichkeit gegeben hat.

So konnte es nicht fehlen, daß Fleury's Kirchengeschichte schon bei seinen Zeitgenossen ein hohes Ansehen gewann und von vielen Seiten die günstigsten Beurtheilungen erlebte, wie denn z. B. Voltaire von ihr sagte: son histoire de l'Eglise est la meilleure, qu'on ait jamais faite; et les Discours préliminaires (d. i. die acht Dissertationen) sont fort au-dessus de l'histoire [1]).

Doch fehlte es auch nicht an Gegnern und Tadlern. Die Einen, wie Abbé Langlet und Herr Longuerue, griffen Fleury als Gelehrten an, indem Ersterer dessen Kirchengeschichte mehr für eine Sammlung von historischen Auszügen, als für eine zusammenhängende Geschichte erklärte, Letzterer aber damit unzufrieden war, daß sich Fleury zu sehr von Labbe's Conciliensammlung und den Annalen des Baronius abhängig gemacht habe [2]). Beide Vorwürfe sind nicht grundlos, denn in der That ist Fleury's Werk fürs Erste keine eigentliche pragmatische Geschichte, ist mehr nur referirend, als wissenschaftlich reproduzirend, so daß sie uns mehr die Kenntniß der Thatsachen, als den Geist der Kirchengeschichte vermittelt. Fürs Andere aber hat Fleury die gleiche annalistische Methode, wie Baronius, eingeschlagen, und bei weitem den größten Theil seines Materials aus ihm und aus der Conciliensammlung Labbe's geschöpft, ja, häufig ist seine Erzählung nur ein Auszug aus dem Einen oder dem Andern.

Andere Gegner Fleury's waren mit seiner theologischen und canonistischen Richtung nicht zufrieden, und machten ihm insbesondere eine ungerechte und blinde Vorliebe für die Disciplin der alten Zeit, eine nur wenig verhehlte Abneigung gegen Rom, vorherrschende Aufnahme solcher Berichte, die für den heiligen Stuhl und die Päpste ungünstig sind, sowie eine unkluge Aufdeckung, ja mitunter unwahre Aufzählung der Fehler, Schwächen und Sünden vieler Kirchenhäupter zum Vorwurfe. Von dieser Seite erschienen eine Reihe Streitschriften gegen Fleury's Kirchengeschichte, auch noch nach dem Tode des Verfassers, und es wurde sogar eine förmliche

---

1) Vgl. Biographie universelle, T. XV. p. 64.

2) Vgl. ibid. l. c.

Anklageschrift des Werkes, an Papst Benedikt XIII. und die französischen Bischöfe gerichtet, von einem Anonymus veröffentlicht. Bald erfuhr man, daß der gelehrte Carmelite Honoratus a. S. Maria ihr Verfasser sei, und wir können uns nicht verhehlen, daß neben einzelnem gerechtem Tadel viele übertriebene und unbillige Vorwürfe gegen Fleury von ihm gemacht worden seien [1]). Eine gemäßigtere, wenn gleich strenge Kritik erschien von dem Jesuiten Lanteaume im Jahre 1736 zu Avignon, und in der That gaben und geben die gallikanischen Ansichten Fleury's manchfache Veranlassung zu Tadel und Berichtigung. Doch wäre es falsch, sich Fleury als fanatischen Gallikaner zu denken oder ihn mit Richer, Launoy u. A. gleichstellen zu wollen; vielmehr war er weit passiver, ruhiger und gemäßigter, als diese, und sein Werk hat darum selbst bei entschiedenen Gegnern des Gallikanismus Lob und Billigung gefunden, wie denn z. B. Döllinger davon also urtheilt: „seine große Kirchengeschichte ist eine einfache nüchterne, verständige und gewissenhaft sorgfältige Erzählung der Begebenheiten [2]).

Unerachtet der vielen oben genannten Angriffe ließen doch die unläugbaren Vorzüge der Fleury'schen Kirchengeschichte bald eine Fortsetzung derselben wünschen, und diesem Geschäfte unterzog sich der Oratorianer Jean Claude Fabre, der zwar sehr viele Kenntnisse erworben, auch zuvor schon ausführliche historische Studien, besonders über das fünfzehnte und die folgenden Jahrhunderte gemacht hatte, aber lange nicht den guten Geschmack Fleury's besaß, den Stoff nicht gehörig auszuwählen verstand, und unendlich viel Ueberflüssiges aus der Profangeschichte in solchem Umfange aufnahm, daß er in

1) In lateinischer Uebersetzung ist die Anklageschrift mitgetheilt am Schlusse des 51. Bandes der von P. Parode ꝛc. besorgten lateinischen Ausgabe Fleury's. Aug. Vind. 1772.

2) Döllinger, Handbuch der Geschichte der chr. K. Bd. 1. Abth. I. S. XIII. Von Fleury's Werk wohl zu unterscheiden ist das schändliche Buch Abregé de l'histoire ecclésiastique par Mons. Fleury. II. Tom. Berne (eigtl. Berlin) 1766. Dieses unchristliche Werkchen wurde nach den Angaben und auf Befehl des K. Friedrich II. von Preußen von dem Sorbonner Doktor, Abbé de Prades, der sich längere Zeit bei K. Friedrich aufhielt, verfaßt. Die berüchtigte Vorrede aber, um derentwillen das Buch im Jahre 1766 zu Bern verbrannt ward, rührt unstreitig vom König selbst her. Unter solchen Umständen erklärt es sich, warum dieser Abregé (in deutscher Sprache) den 4. Supplementband der Werke Friedrichs II. einnimmt (Köln. Aug. 1789). Vgl. auch die Vorrede zum ersten dieser Supplementbände.

16 Quartbänden nur bis zum Jahre 1595 vorschritt, also in so vielen Bänden nicht einmal zwei Jahrhunderte zu Ende brachte. Wüßte man nicht gewiß, welchem Stande der Fortsetzer Fleury's angehört habe, so könnte man ihn leichtlich für gar keinen Theologen erachten, denn man findet bei ihm weit eher die Beschreibung einer Schlacht, als die Darstellung und Beurtheilung eines Lehrbegriffs, oder die Entwicklung eines eigentlich theologischen Punktes. Weiterhin fehlt es ihm auch an der gehörigen Schärfe des Geistes (dagegen hatte er eine um so schärfere Zunge und Feder), sowie an der nöthigen Anwendung der Kritik. Seiner Richtung nach war er ein übertriebener Gallikaner, der mit einer gewissen Wollust Alles sammelte, was er den Päpsten Nachtheiliges auftreiben konnte, und nur ihre Ankläger und Lästerer, nicht aber auch ihre Vertheidiger gehörig zum Worte kommen ließ. Das Einzige, was demnach an Fabre meines Erachtens gelobt werden kann, ist seine große Erudition, aber sogar diese hat Pagi bestritten, und ihn häufiger Plagiate aus Spondanus bezüchtigt [1]).

Viel günstiger urtheilte Anfangs über Fabre der gelehrte Carmelit Alexander a S. Joanne de Cruce zu Augsburg, welcher das Fabre'sche Werk ins Lateinische übersetzte, und damit die von P. Bruno Parode unternommene lateinische Uebertragung Fleury's vervollständigte. Ja, er häufte Lobsprüche auf Lobsprüche, spricht von einem opus incomparabile u. dgl. und auch das Augsburgische Generalvikariat, welches der lateinischen Uebersetzung die Approbation gab, stimmte in diese unbedachten Urtheile ein [2]). Aber nach ein paar Jahren schlug der gelehrte Carmelit selbst einen ganz anderen Ton an, spricht von häufiger incuria Continuatoris, von seiner Befangenheit, von seinen iniquis calumniis gegen die Kirchenoberhäupter, von den vielen Lügen, die er aus häretischen Berichten geschöpft habe u. dgl. und schreibt ihm selbst einen calumniandi impetus zu [3]).

Neben Fabre betheiligte sich auch Abbé Goujet, der redselige und unkritische Fortsetzer der Nouvelle Bibliotheque des auteurs eccl. von Dupin, an der Continuation der Fleury'schen Kirchengeschichte, und insbesondere ist der lange Discours sur le renouvelle-

1) Breviar. gest. Roman. Pontif. T. V. ad ann. 1459. n. 9. ad ann. 1467 n. 29.

2) S. diese lat. Uebers. Augustae Vindel. 1767. T. XXV. p. XXXVIII sqq. und die Approbatio auf dem ersten Blatte.

3) Ebendaselbst T. LI. p. 604—606.

ment des Etudes, et principalement des Etudes ecclésiastiques depuis le XIV. siècle, an der Spitze des 13. Bandes der Fortsetzung, oder des 33. des ganzen Werks, aus seiner Feder. Die sehr ausführliche Table général des matières aber ist von Rondet gefertigt, und bildet den 37. und letzten Band des ganzen Werkes. Eine weitere Fortsetzung von Fabre unterblieb, auf höheren Befehl, ja schon seine beiden letzten Bände durften mehrere Jahre nicht gedruckt werden, bis sie eine Ueberarbeitung erhielten.

Dagegen unternahm es der vorhin genannte Carmelit P. Alexander, auch das Werk Fabre's wieder fortzusetzen, und erzählte in der That in 35 Oktavbänden die Geschichte der Kirche von 1596 bis 1765 inclusive. Noch einen weiteren, in der ganzen Serie den 86. Band fügte nach seinem Tode († 1794) sein Ordensgenosse P. Benno bei, bis 1768 gehend. Zuvor schon hatte P. Alexander das Werk Calmet's: Introductio in historiam ecclesiasticam, seu historiam Veteris et Novi Testamenti in lateinischer Uebersetzung, 5 Oktavbände groß, der lateinischen Ausgabe Fleury's rc. als Einleitung beigegeben, so daß nunmehr das Ganze aus 91 Bänden und zwei Bänden Indices besteht. Aber auch die Fortsetzung P. Alexanders konnte sich bei ihrem großen Mangel an Geist und Geschmack kein Ansehen erwerben, und es war mehr der gute Wille zu loben, als Geschick und Tüchtigkeit zu erkennen.

Unter solchen Umständen, da die Fortsetzungen Fleury's so wenig befriedigten, war es natürlich, daß die Nachricht, man habe eine von Fleury selbst verfaßte und handschriftlich hinterlassene Fortsetzung seiner Kirchengeschichte vor Kurzem in Frankreich wieder aufgefunden, großes Aufsehen machen mußte. Schon Daragon, Professor an der Universität von Paris, der nach dem Tode des Herrn de la Vigne, des Neffen Fleury's, in den Besitz der hinterlassenen Manuscripte des Letztern gekommen war, gab im Jahre 1769 von der Existenz dieser Fortsetzung Nachricht, welche den 21. Band der Fleury'schen Kirchengeschichte bilden sollte. Später jedoch kamen die Manuscripte Fleury's, und damit auch das gegenwärtig uns interessirende, durch Kauf in den Besitz der königlichen Bibliothek von Paris, der dieselben noch heutigen Tags angehören.

Daß Fleury seine Kirchengeschichte fortsetzen wollte, darüber kann kein Zweifel sein, indem er im zwanzigsten Bande selbst eine neunte Abhandlung versprach, welche an den Anfang des nächsten, also 21. Theils gestellt werden sollte. Dieser neunte Discours sollte sich

über die Erneuerung der Wissenschaften seit dem 14. Jahrhundert, also über denselben Gegenstand verbreiten, worüber, wie wir eben sahen, Abbé Goujet später eine Abhandlung schrieb. Aber Alter und Tod hinderten Fleury sowohl an Abfassung dieses Discours wie an Fortsetzung der ganzen Kirchengeschichte, und es ist völlig unrichtig, wenn man in einer anderen Schrift Fleury's, nämlich dem Discours sur les libertés de l'Eglise Gallicane, die fragliche neunte kirchenhistorische Abhandlung entdeckt haben wollte. Die Verschiedenheit des Gegenstandes beweist die Irrthümlichkeit dieser Vermuthung aufs Genügendste [1].

Aber wenn auch Fleury von diesem 9. Discours auch nicht einen Buchstaben geschrieben hat, so hat doch schon die bloße Ankündigung desselben für uns den Werth, daß wir dadurch von der Absicht Fleury's, seine Kirchengeschichte fortzusetzen, Kunde erhalten haben.

Wenden wir uns nun zur näheren Betrachtung dieser Fortsetzung selbst. Obgleich ich die Mängel der Fleury'schen Kirchengeschichte nie verkannte, so freute ich mich doch in hohem Grade über die Nachricht, daß durch die neuaufgefundenen Manuscripte Fabre's Arbeit endlich entbehrlich werde, und von Frankreich selbst her wurde dieß auf's Bestimmteste öffentlich versichert. Es dauerte übrigens längere Zeit, bis ich meinen Wunsch, einen Abdruck dieser Fortsetzung zu Handen zu bekommen, in Erfüllung gehen sah, welche Verzögerung außer andern Ursachen auch darin ihren Grund hatte, daß die fragliche Fortsetzung nicht appart, sondern nur in Verbindung mit einem neuen Abdrucke der ganzen Kirchengeschichte Fleury's abgegeben wurde. Endlich sehe ich mich aber doch im Stande, über den neuaufgefundenen Theil referiren zu können. Derselbe besteht aus vier Büchern, dem 101. bis 104. des Ganzen, und geht von Eröffnung des Constanzer Concils (1414) bis zum Schlusse der fünften Lateransynode im Jahre 1517, oder bis zum Auftreten Luthers. Diese Fortsetzung schließt sich somit ganz enge an das vorausgehende Buch an, welches noch die Ankunft des Papstes Johann XXIII. in Constanz erzählte. Anders hatte es aber Fabre gemacht, der die ganze Geschichte der Kirche und der Welt vom Jahre 1400 wiederholen und noch ausführlicher als Fleury besprechen zu müssen glaubte, um mit seiner Arbeit beginnen zu können.

Von den vier neuen Büchern Fleury's aber enthält das erste

1) Vgl. Biogr. univ. T. XV. p. 65.

(oder Buch 101 des Ganzen) die ganze Geschichte des Concils von Constanz in specie. Das zweite (Buch 102) beginnt dann mit dem Kreuzzuge gegen die Husiten, unter K. Sigismund, erzählt hierauf die Verhandlungen mit den Griechen, geht sofort zur Geschichte des Concils von Basel über, und führt diese, sowie die Geschichte der Synode von Ferrara und Florenz bis zur letzten Sitzung von Florenz und bis zur Union der Griechen mit Rom fort.

Das dritte Buch (103) enthält den Rest der Geschichte des Basler Concils, die Absetzung des Papstes Eugen IV., die Wahl des Herzogs Amadeus von Savoyen zum Papste (Felix V.), die Neutralitätsstellung Deutschlands, den endlichen Wiederanschluß der Deutschen an P. Eugen durch die sogenannten Fürstenconcordate, die Union der Armenier, die Beendigung des abendländischen Schisma's durch die Auflösung der Basler Synode und allgemeine Anerkennung des rechtmäßigen Papstes Nicolaus V., des Nachfolgers Eugens IV. u. dgl. Auch die Versuche, Griechenland gegen die Türken zu retten, werden in diesem Buche besprochen.

Das letzte oder 104. Buch endlich beginnt mit dem Tode Julians von Medicis, erstreckt sich über das Pontifikat der Päpste Sixtus IV., Innocenz VIII., Alexander VI., Pius III., Julius II. und theilweise Leo X., erzählt unter Anderem die Vertreibung der Juden und Mauren aus Spanien, die Entdeckung der neuen Welt, die Geschichte Savonarola's, die Wirksamkeit des Cardinals Ximenes, den Bauernaufstand in Deutschland, und zum Schlusse die Verhandlungen der fünften allgemeinen Synode im Lateran und den Abschluß des Concordates zwischen Papst Leo X. und K. Franz I. von Frankreich 1516.

Es ist klar, die Fleury'sche Kirchengeschichte konnte durch diese Fortsetzung einen recht passenden Abschluß erhalten, denn sie geht jetzt vom Beginn der christlichen Kirche bis auf die große Kirchentrennung des sechzehnten Jahrhunderts, und enthält nun die alte und mittlere Zeit vollständig. Aber eine ganz andere Frage ist die nach dem Werthe dieser Fortsetzung, und ich bedaure, hierüber nicht am günstigsten urtheilen zu können. Fürs Erste steht die geringe Ausführlichkeit, welche der Geschichte des 15. Jahrhunderts in diesen vier Büchern gegeben ist, in keinem Verhältnisse zur sonstigen Vollständigkeit und Ausführlichkeit Fleury's. Obgleich das 15. Jahrhundert reicher an wichtigen Ereignissen ist, als irgend eines der vorangegangenen, und namentlich die Geschichte der Husiten, der Constanzer

und Basler Synode u. dgl. in sich schließt, so ist doch diesem so ereignißreichen Jahrhundert kaum die Hälfte, ja kaum ein Drittheil von dem Raume gewidmet, den im Durchschnitt jedes frühere Seculum einnimmt.

Aber es sind nicht so fast die einzelnen Fakta kürzer als sonst referirt, sondern gar manche Thatsachen und Begebenheiten dieses Jahrhunderts, z. B. die Wiener oder Aschaffenburger Concordate, sind gar nicht erwähnt, viele andere kaum berührt worden, z. B. die Geschichte der Inquisition. Zudem hat nur das Alleräußerlichste der historischen Erscheinungen, nur das äußere Faktum hier seine Erzählung gefunden, während das innere Getriebe der Geschichte gänzlich verdeckt bleibt. Bei einem Concil z. B. besteht das, was Fleury hier gibt, in nichts Anderem, als in Auszügen aus den Schlußakten der einzelnen Sitzungen, und es ist, als ob man einen Protokollauszug lesen würde. Diese Referate und Auszüge werden dann so kalt, so ohne alle Beurtheilung neben einander gestellt, daß der Leser davon so unangefochten bleiben kann, als ob er ein Rechenbuch vor sich hätte. So wird z. B. bei der Geschichte Husens kein Wort für, kein Wort gegen die Synode gesagt, keine Untersuchung über Recht oder Unrecht geführt, keine Anklage erhoben und keine beseitigt.

Kälte und Passivität, sowie Mangel an Pragmatismus sind wir freilich sonst schon an Fleury gewöhnt, aber die vier neuen Bücher leiden an diesen Gebrechen doch noch mehr als die alten, und überdieß muß die Unvollständigkeit, Mangelhaftigkeit und abnorme Kürze der Geschichte des 15. Jahrhunderts Jedermann auffallen. Den Schlüssel zur Erklärung dieser Erscheinung aber glaube ich in Folgendem gefunden zu haben. Ich kann mich nämlich nicht überzeugen, daß Fleury diese Fortsetzung als druckfertig hinterlassen habe. Wäre dieß der Fall gewesen, so würden seine Verehrer dieß ihnen gar wohl bekannte Manuscript dem Publikum gewiß nicht vorenthalten haben, um so weniger, je mehr sich dieses nach einer Fortsetzung Fleury's sehnte.

Es scheinen mir aber die vorliegenden vier Bücher nichts Anderes zu sein, als der Entwurf zu einer Geschichte des fünfzehnten Jahrhunderts, ein Entwurf, den Fleury sofort weiter ausführen wollte. Um das Material zu der Geschichte dieses Jahrhunderts zu sammeln, las der Abbé zuerst die Concilienakten, den Raynaldus und ein paar andere Schriftsteller, machte daraus Auszüge, stellte diese natürlich chronologisch zusammen, und behielt sich vor, durch weitere Lektüre der Quellen rc. das Mangelnde zu ergänzen. Diese Ergänzung aber

unterblieb wegen Alter, Krankheit und Tod des Verfassers. So erklärt sich die Unvollständigkeit dieser vier Bücher, ihre Kürze, und der skizzenhafte Charakter derselben vollkommen.

Es erklärt sich aber auch noch etwas Anderes, nämlich das Faktum, daß diese Fortsetzung über hundert Jahre ungedruckt blieb. Hätten die Erben Fleury's nicht bestimmt gewußt, daß das in ihre Hände gekommene Manuscript von dem gelehrten Abbé selbst nicht für druckreif erklärt worden sei, sie würden dasselbe gewiß, wie wir schon bemerkten, veröffentlicht haben, zumal da die berühmte Kirchengeschichte des Erblassers dadurch ihre gehörige Abrundung und den passendsten Schluß gewonnen hätte. Man wende nicht ein, das Manuscript dieser vier Bücher sei eben damals verloren gegangen und erst neu wieder aufgefunden worden. So verhält sich die Sache keineswegs. Herr de la Vigne wußte, daß und welche Manuscripte er von seinem Oheim besitze, Professor Daragon aber gab ja ausdrücklich und öffentlich, wie wir sahen, von der Existenz dieser Fortsetzung Nachricht, und erklärte seine Absicht, dieselbe drucken lassen zu wollen. Warum er dieß dennoch nicht that, ist uns unbekannt, dagegen muß es auffallen, warum er lieber eine minder bedeutende Reliquie Fleury's über das Droit Public de France, als die Fortsetzung der berühmten, allverbreiteten Kirchengeschichte drucken ließ. Wahrscheinlich hat er bei genauerer Untersuchung des fraglichen Manuscripts die Mangelhaftigkeit desselben gefunden.

Um nun unsere Ansicht kurz zusammenzufassen, so geht sie dahin, daß diese vier neu herausgegebenen Bücher lange den Werth nicht haben, den die Ankündigungen erwarten ließen. Aber auch die neue, uns vorliegende Ausgabe der ganzen Kirchengeschichte Fleury's, die einzige, welche auch die vier neuen Bücher enthält [1]), ist lange nicht so trefflich, als man nach dem Avertissement des Verlegers oder Herausgebers erwarten sollte. Der Druck ist keineswegs besonders schön und namentlich für die Größe der Lettern zu compreß, auch nicht selten von röthlicher oder grauer Farbe. Die in der Vorrede gepriesene Genauigkeit der Correctur aber habe ich so wenig gefunden, daß viel eher über Nachlässigkeit in dieser Beziehung geklagt werden könnte. Statt G e r s o n z. B. lesen wir Thl. VI. p. 344[a] Person,

1) Histoire ecclésiastique par l'A b b é Fleury etc. Augmentée de quatre livres.... publiés pour la première fois d'après un manuscrit de Fleury appartenant à la Bibliothèque royale; avec table général des matières. Paris, Didier, libraire-éditeur. 1840. Sechs Bände im größten Oktav.

statt Fonseca (ibid. p. 369) Nonseca und auf der nämlichen Seite Fouseca, statt Carillo auf S. 454 Cavillo u. dgl. mehr. Das dem sechsten und letzten Bande beigegebene Register ist ziemlich unvollständig. Der Preis der Ausgabe beträgt 60 Francs.

Obgleich wir, wie gezeigt, den Werth der fraglichen vier Bücher nicht gar hoch anschlagen können, so wäre doch zu wünschen, daß ein besonderer Abdruck dieser Fortsetzung zur Ergänzung der verschiedenen ältern Ausgaben der Kirchengeschichte Fleury's veranstaltet würde.

II. Der Kirchenhistoriker Tillemont [1]).

Je mehr ein um die Wissenschaft hochverdienter Mann seinen eigenen Werth in Bescheidenheit einhüllt; desto mehr ist es Pflicht derer, die vielfachen Nutzen aus seinen gelehrten Werken schöpfen, seinem Namen vor der Welt Anerkennung zu verschaffen. Solche ward auch dem Bescheidensten unter den Bescheidenen, dem frommen Priester und großen Kirchenhistoriker Tillemont, durch seine Freunde und Bewunderer schon bei seinen Lebzeiten, und noch mehr nach seinem Tode zu Theil. Fast sind anderthalb Jahrhunderte verflossen, seitdem er das Zeitliche gesegnet, und noch hat sein Name nicht blos einen guten, sondern auch einen allbekannten Klang, wie in seinem Vaterlande so auch bei uns. Selten dagegen finden sich unter den Deutschen genauere, oder auch nur einigermaßen vollständige Kenntnisse der Lebensverhältnisse des gelehrten Mannes, und nur etwa ganz kurze Notizen sind in deutschen Werken, wie in Jöcher's bekanntem Gelehrtenlexikon, über Tillemont anzutreffen.

Diesem Mangel soll gegenwärtige biographische Skizze nach Kräften abhelfen. Sie gründet sich zunächst auf eine alte französische Lebensbeschreibung Tillemonts, die seinen Freund und mehrjährigen Lebensgenossen Michael Tronchay, nachherigen Canonikus zu Laval († 1733) zum Verfasser hat, und zuerst 1706 zu Nancy, fünf Jahre später erweitert zu Cöln, beidemal anonym erschienen ist. Der letztern Ausgabe, die uns vorliegt, sind Tillemont's 85 moralische Betrachtungen und 12 Briefe frommen Inhalts beigegeben [2]).

---

1) Aus der Quartalschrift 1841. Heft 2.

2) Der Titel lautet: Vie de M. Lenain de Tillemont. Avec des reflexions sur divers sujets de morale, et quelques lettres de piété. A Cologne MDCCXI.

Nebst diesem Buche benützten wir hauptsächlich den 46sten Band der **Biographie universelle, ancienne et moderne (Paris 1826.)**, den fünften Band von **Querard, La France littéraire (Paris 1833.)**, und die **Nouvelle Bibliotheque** von **Du-Pin** Bd. 18. der zweiten oder Amsterdamer Ausgabe in Quart.

Ludwig Sebastian **Le Nain de Tillemont** stammt aus einem adelichen Hause Frankreichs, und erblickte am 30. Novbr. 1637 zu Paris in der Pfarrei **Saint André des Arcs** das Licht der Welt. Sein Vater war **Jean Le Nain**, ein Staatsbeamter, **Maître-des-requêtes**, ein frommer, rechtschaffener und gelehrter Mann, dem seine nicht minder ausgezeichnete Frau **Marie Le Ragois** mehrere Kinder gebar, von denen der gleichzeitige Dupin rühmt, daß sie die Tugenden ihrer Eltern nachgeahmt hätten, und unter welchen, außer unserem Historiker, sein jüngerer Bruder, Petrus **Le Nain**, einer der ersten Trappisten und Subprior von **La Trappe**, durch seinen Lebensernst, durch seinen Eifer für Aufrechthaltung der strengsten Regel, und durch seine Geschichte des Cistercienser-Ordens sich einen nicht unbedeutenden Namen erworben hat [1]). Eine Schwester war an H. Portail verheirathet, über dessen Tod sie der dritte Brief Tillemont's in dem Anhange der Biographie von Tronchay tröstet. Aus dem 5ten, 6ten und 10ten Briefe lernen wir zwei Nichten Tillemonts kennen, von denen die eine damals Novizin im Kloster **la Conception** zu Paris, die andere an H. Charpentier verheirathet war.

Das adeliche Geschlecht, dem Tillemont entstammte, führt den Familiennamen **Le Nain**, Tillemont aber hieß ein Landhaus dieser Familie in der Nähe von Paris, zwischen Montreuil und Vincennes, in welchem unser Kirchenhistoriker viele Jahre seines Lebens zubrachte, und wovon er sich selbst, wie aus seinen Briefen zu ersehen, den Beinamen Tillemont gab, unter dem er auch der ganzen theologischen Welt bekannt geworden ist, während sein Bruder, der Trappist, blos den Namen **Le Nain** führt.

Schon als Kind und Knabe zeichnete sich Tillemont, wie Tronchay bezeugt, durch hervorstechende Gutmüthigkeit aus, und Dupin sagt von ihm, daß er schon mit der Muttermilch Tugend, Religiosität und Frömmigkeit eingesogen habe.

---

1) Siehe **Du-Pin, Nouv. Bibl. T. XIX. p. 327—335.** und **Biographie universelle T. XXIV. p. 75. Pierre Le Nain** ist geb. zu Paris 1640 d. 25. März, ward Priester 1667, Trappist 1668, starb d. 14. Dezbr. 1713.



In einem Alter von 9—10 Jahren ward Tillemont von seinen Eltern jenen frommen und gelehrten Männern (les solitaires de Port-Royal) übergeben, die sich am Kloster Port-Royal angesiedelt hatten, aus christlichem Eifer Schulen (les petites écoles des solitaires de Port-Royal) daselbst errichteten, und bald darauf in der Geschichte des Jansenismus eine große Rolle spielten. Es waren dieß hauptsächlich Nicole und de Sacy, die Freunde des Jansenisten-Hauptes Antoine Arnauld, und selbst Jansenisten, denen Tillemont die Fundamente seiner gelehrten Bildung verdankte, mit denen er auch fortwährend in dankbarer Verbindung blieb. Ja, um ihnen nahe zu sein, siedelte er sich später selbst zu Port-Royal an, und trat in den Verein der Messieurs de Port-Royal ein, ein Umstand, um deßwillen er selber vielfach für einen Jansenisten erklärt wird. Mit Ausnahme dieser äußern Verbindung mit jansenistischen Gelehrten, seinen Lehrern, konnte ich jedoch nichts finden, was auf irgend eine Theilnahme Tillemont's an dem bekannten theologischen Streite hinwiese; vielmehr ist erweislich, daß er bis an seinen Tod niemals mit der antijansenistischen Partei in eigentlichen Conflikt kam, daß er die größte Liebe zum Frieden überall an Tag legte, der Kirche mit der größten Innigkeit anhieng, die tiefste Abneigung gegen alle Spaltung und Trennung stets hegte und bethätigte, und auch — einzig historischen Studien und praktischer Frömmigkeit hingegeben, weder Lust noch Beruf in sich fühlte, an dem großen dogmatischen und kirchenpolitischen Streite Theil zu nehmen. Dazu bemerken wir noch, daß er am Ende seines Lebens noch in Verbindung mit Bossuet stand, und von ihm in der Quietistischen Sache um Rath gefragt wurde, zum deutlichen Zeichen, daß Bossuet in ihm einen orthodoxen Priester erblickte.

Unter den Händen seiner berühmten, aus Neigung und Frömmigkeit eifrigen Lehrer machte der junge Tillemont bedeutende Fortschritte in den Wissenschaften; besonders zog ihn frühzeitig das Studium des Titus Livius an, in dem Grade, daß schon jetzt die Lehrer seinen Beruf für Geschichte ahneten, und seinen guten Geschmack in der Bevorzugung dieses Historikers lobten. Sie machten ihn nebenbei mit Quintilian und Cicero bekannt, damit er an ihnen und andern Rednern die Regeln der Beredsamkeit und des guten Ausdrucks erlerne. Logik lehrte ihn innerhalb zweier Monate täglich in einer Stunde Nicole, der seine hohe Tüchtigkeit hiezu durch sein bald hernach erschienenes, unter dem Namen Logique de Port-

Royal berühmtes Werk, öffentlich an den Tag legte. Tronchay hat behauptet, Tillemont habe nach diesem Buche selbst damals Logik gehört; aber die Biographie universelle weist nach, daß besagtes Lehrbuch erst 1662 erschien, als Tillemont die Schule von Port-Royal schon verlassen hatte, und sich im Seminar zu Beauvais befand.

Nach Beendigung des Studiums der Logik las Tillemont die Werke neuerer Philosophen, über die er auf Verlangen seiner Lehrer Bemerkungen schrieb.

Gleich darauf unternahm er die kolossale Kirchengeschichte des Baronius zu lesen, und in der Beschäftigung hiemit erzeugte sich bei ihm die Sehnsucht, jene uralten Quellen kennen zu lernen, aus denen Baronius schöpfte. Interesse für und Liebe zu historischen Quellenstudien ergriff jetzt den kaum heranblühenden Jüngling, und blieb seine treue Begleiterin für alle künftige Zeit seines Lebens. Verbunden hiemit zeigte sich nun auch das kritische Streben, jedem Gegenstand der Erkenntniß auf den Grund zu gehen, und nicht zu rasten, bis er von allen Seiten erfaßt und geprüft wäre. Dieß gab dem Jüngling Veranlassung, tausend und tausend Fragen an seine Lehrer zu richten; und so gelehrt diese auch waren, kamen sie dadurch doch oft in die Enge, so daß Nicole später unter Freunden sagte: er habe dem Tillemont nicht mehr ohne Zittern begegnen können, aus Furcht, er möchte wieder eine Bedenklichkeit haben, die er nicht auf der Stelle zu lösen vermöchte.

Mit der Lektüre des Baronius verband Tillemont einige Zeit lang das Studium der scholastischen Theologie nach den Commentaren des berühmten Wilhelm Estius über die Sentenzen des Lombarden. Von da wandte er sich zum Studium der heiligen Schrift und der Kirchenväter, und faßte jetzt schon, in einem Alter von 18 Jahren, den Plan, Alles zu sammeln, was er an Notizen über die Apostel und apostolischen Männer auffinden könnte, und es nach der Methode des Usserius in seinen Annales sacri zu ordnen, die ihm besonders gefallen hatte. Dieß sollte jedoch Alles nur zu seiner eigenen Belehrung dienen, denn Niemand war damals weiter als er von dem Gedanken entfernt, als Schriftsteller auftreten zu wollen. Den entworfenen Plan theilte er sofort seinen Lehrern mit, und diese fanden sich dadurch in der Ueberzeugung bestärkt, daß Tillemont ein eigenthümliches Talent für's Studium der Geschichte und für Aufhellung ihrer Schwierigkeiten besitze. Sie riethen ihm deßhalb, diese Arbeit über die apostolische Zeit hinaus auszudehnen, und so setzte

er sich dann nachgerade die Geschichte der sechs ersten Jahrhunderte zum Gegenstand der sorgfältigsten und umfassendsten Quellenforschung.

Noch immer hatte Tillemont keine Standeswahl getroffen; denn reiflich erwog er die Gefahren eines jeden Lebensverhältnisses und die großen und schweren Pflichten eines jeden Berufs. Schon war er in dieser Unentschiedenheit 23 Jahre alt geworden; da redete ihm der Bischof von Beauvais, **Choart de Buzanval**, zu, dem geistlichen Stande sich zu widmen, und Tillemont begab sich nun im Jahr 1660 in das bischöfliche Seminar zu Beauvais, wo man ihn mit vieler Achtung behandelte. Namentlich hatten der gelehrte Canonikus Godefroi Hermant, und der Professor Hallé am Seminar große Zuneigung zu dem jungen Manne, und solche Achtung vor seinen historischen Kenntnissen, daß sie den wissenseifrigern Seminaristen den Rath gaben, genaueren Umgang mit Tillemont zu suchen. Ja diese gelehrten Veteranen sogar selbst verlangten wiederholt über historische Punkte Aufschluß von ihrem Eleven. Doch diese Auszeichnung beängstigte die Bescheidenheit und zarte Gewissenhaftigkeit Tillemont's, der hierin eine gefährliche Klippe für seine Demuth zu entdecken glaubte. Um dieser zu entgehen, beschloß er Beauvais zu verlassen, und setzte hievon seinen alten Lehrer De-Sacy in Kenntniß, der ihn von solch voreiligem Schritte zurückhielt. Tillemont blieb, nahm sich aber vor, künftig Niemanden mehr Auskunft auf geschichtliche Fragen zu geben, damit er nicht ferner zum Stolze gereizt werde; ein Entschluß, gegen dessen gutgemeinte Fehlerhaftigkeit abermals Sacy ankämpfte, mit der Mahnung, seine Kenntnisse in Bescheidenheit und Dienstfertigkeit Andern zu öffnen.

Warum Tillemont gerade ins Seminar von Beauvais gegangen war, hat unverkennbar seinen Grund in der Stellung des dortigen Bischofs und des Canonicus Hermant zu den **Messieurs de Port-Royal**. Hermant war, wie die **Biographie universelle** ausdrücklich sagt, ein Freund Arnauld's, also auch Nicole's, Sacy's ꝛc. Aehnliches läßt sich vom Bischofe erschließen, wenigstens war er einer der vier Prälaten, welche die Bulle Alexanders **VII.** zu unterschreiben sich weigerten (1665), und darum in Anklagestand versetzt wurden, drei Jahre später jedoch, durch den sogenannten Frieden Clemens des **IX.** sich wieder mit dem Kirchenoberhaupte verständigten.

Dieser Bischof von Beauvais nun war einer der Bewunderer Tillemont's, so daß er einst äußerte: „ich könnte keinen größern Trost auf Erden finden, als wenn ich hoffen dürfte, in diesem jungen

Manne meinen Nachfolger im Bisthume zu sehen." Doch Tillemont war nicht der Mann, dem solche Pläne gefielen, und sein ganzes folgendes Leben hat gezeigt, wie er recht absichtlich jede hierarchische Stelle vermied.

Nach beendigtem Curse von 3—4 Jahren verließ Tillemont das Seminar, ohne noch eine Weihe, außer der Tonsur, genommen zu haben, und begab sich jetzt in die Wohnung des Canonikus Hermant. Bei diesem väterlichen Freunde verweilte er wieder 5 bis 6 Jahre in Studien und frommen Uebungen, bis ihn die zudringliche Liebe des Bischofs gänzlich aus Beauvais vertrieb, und er mit Zustimmung seines Vaters nach Paris zurückkehrte, in einem Alter von etwa 32 Jahren. Hier in Paris lebte er ungefähr zwei Jahre mit seinem Freunde und früheren Mitschüler zu Port-Royal, Thomas du Fossé, einem auch in der Geschichte der Gelehrsamkeit bekannten Manne [1]). Die Sehnsucht nach größerer Einsamkeit zog ihn aber bald aus Paris weg auf das Land, in die Pfarrei St. Lambert, zwischen Chevreuse und Port-Royal. Auf den Rath Sacy's ließ er sich jetzt 1672 das Subdiakonat geben, im Dezember des folgenden Jahres ward er Diakonus, in der Fastenzeit 1676 Priester. Sacy nämlich, i. J. 1668 aus der Bastille, wohin ihn der antijansenistische Eifer des französischen Hofes (Ludwig XIV.) geschickt hatte, wieder befreit, hatte die Spiritual-Direktion von Port-Royal übernommen, und wünschte sie einst an Tillemont abgeben zu können. Deßhalb hatte er ihm gerathen, die heiligen Weihen zu empfangen. Um Herrn De Sacy nahe zu sein, ließ sich jetzt Tillemont eine kleine Wohnung im Hofe der Abtei Port-Royal erbauen, und wurde so jetzt einer der s. g. **Messieurs** oder **Solitaires de Port-Royal**. Doch noch nicht volle 2 Jahre hatte er hier gewohnt, als er sich mit den übrigen berühmten Personen, welche diese Einsamkeit bewohnten, genöthigt sah, selbe zu verlassen und eine andere Stätte zu suchen, J. 1679. Er zog sich nun auf das Landgut seiner Familie, eine Meile von Paris, Tillemont mit Namen, zurück, wovon schon oben die Rede war, und wo er sich bis ins letzte Jahr seines Lebens aufhielt, so lange nämlich, bis Krankheit ihn nöthigte, eines Arztes willen in die benachbarte Hauptstadt sich bringen zu lassen.

Um die Zeit, als Tillemont Port-Royal verlassen mußte, bat der

1) Er ist der Fortsetzer des berühmten Bibelcommentars von Sacy, und anderer theologischer Werke. S. Du-Pin, Nouv. Bibl. T. XVIII. p. 258.

Herzog von Montausier den Herrn De Sacy, das Leben des hl. Ludwig zu beschreiben. Sacy gewann Tillemont, Notizen für dieses Unternehmen zu liefern, und zwei Jahre arbeitete letzterer daran, las zahllose Memoiren und Manuscripte, deren Quintessenz er im Auszug an Sacy übergab. Doch Sacy starb, ohne das Werk zu Stande gebracht zu haben, und Tillemont säumte nicht, dem neuen Unternehmer, Filleau de la Chaise, mit voller Bereitwilligkeit seine betreffenden Sammlungen einzuhändigen. Das Werk erschien 1688, und was daran gut ist, soll größten Theils auf Rechnung Tillemont's kommen [1]).

Nachdem er die Arbeiten zur Geschichte des hl. Ludwig beendigt hatte, unternahm er im Jahre 1681 eine Reise nach Flandern und von da nach Holland. Im ersten besuchte er seine Freunde von Port-Royal, besonders Arnauld, die sich, um Verfolgungen zu entgehen, hieher zurückgezogen hatten. Arnauld war aber hier nicht müßig gewesen, und hatte nicht blos die Reformirten, hauptsächlich ihren Theologen Jurieu in Schriften bestritten; es gelang ihm auch, die Gunst und den Beifall der beiden katholischen Prälaten in der unduldsamen reformirten Republik Holland für seine theologischen, angeblich augustinianischen Ansichten zu gewinnen. In Holland bestanden nämlich wohl noch zwei katholische Kapitel zu Utrecht und Harlem, aber die Staaten ließen keine Bischöfe dieser Diözesen mehr wählen, und so wurden jetzt diese von zwei Bischöfen in partibus geleitet, Utrecht von Peter Codde, Erzbischof von Sebaste, Harlem von Johann Neercassels, Bischof von Castoria. Diese Männer nun hatte Arnauld gewonnen, und durch ihn wahrscheinlich wurde auch Tillemont mit ihnen bekannt, denn Tronchay sagt, daß er in Holland den Bischof von Castoria und die übrigen katholischen Notabilitäten besucht habe, und mit großer Achtung aufgenommen worden sei.

Im folgenden Jahre wäre Tillemont fast Pfarrer geworden, wahrscheinlich zum Nachtheil der Kirchengeschichte. Der Pfarrer von St. Lambert nämlich, in der Nähe von Paris, war gefährlich krank geworden, und wünschte Tillemont zu seinem Nachfolger, um seiner Gemeinde einen tüchtigen Hirten zu geben. Letzterer hatte ja mehrere Jahre in St. Lambert gewohnt, und sicher sind seine Tugenden dem guten Pfarrer nicht verborgen geblieben. Das Benefi-

---

1) S. Biogr. univ. T. 46. p. 55. u. T. 14. p. 536.

cium war unbedeutend an Einkommen und Ansehen, und eben darum hoffte der Pfarrer, Tillemont werde es annehmen. Die Freunde sprachen zu, Alles kam in Ordnung, und schon hatte Tillemont sein Landhaus verlassen, um von der Pfarrei Besitz zu nehmen. Aber sein Vater war damit nicht einverstanden, warum — ist uns unbekannt, und auf seinen Rath zerschlug sich die Sache wieder, Tillemont kehrte in seine Einsamkeit zurück, und zu Allem hin ward der alte Pfarrer wieder gesund.

Als Tillemont mit seinen historischen Sammlungen schon weit vorgeschritten war, und ein gut Theil des Gesammelten bereits geordnet hatte, bestimmten ihn seine Freunde, den ersten Band seiner Kirchengeschichte erscheinen zu lassen. Dieser fiel aber in die Hände eines wunderlichen Censors, der sich an Kleinigkeiten stieß und sie nicht passiren lassen wollte, z. B. daß es nicht gewiß sei, daß ein Esel und ein Ochs in dem Stalle waren, worin Christus geboren wurde, daß die Magier wahrscheinlich erst nach Mariä Reinigung gekommen seien, daß Maria, die Frau des Cleophas, eine wahre Schwester der hl. Jungfrau gewesen sein möge u. drgl. Alles dieß wollte der Censor nicht durchgehen lassen, Tillemont aber verstand sich zu keiner Aenderung hierin, und zog es vor, sein Manuscript gänzlich zurückzunehmen. Dieß gab Veranlassung zu einer Aenderung in der anfangs eingeschlagenen Ordnung der Materien. Tillemont schied nämlich nun das Ganze in zwei Haupttheile, wovon der eine mehr das Politische und Bürgerliche, der andere mehr das eigentlich Kirchliche enthalten sollte, und beschleunigte nun den Druck der ersten Partie, die keines Imprimatur von Seite eines theologischen Censor's bedurfte. So erschien im Jahre 1690 der erste Quartband seiner Kaisergeschichte, der bis Vespasian reicht mit dem Titel: **Histoire des empereurs et autres princes qui ont régné dans les six premiers siècles de l'Eglise: des persécutions qu'ils ont faites contre les Juifs; des écrivains profanes et des personnes illustres de leur temps, justifiée par les citations des auteurs originaux; avec des notes. Par le sieur D. T. Paris. Ch. Robustel, 1690** [1]).

Wie wir sehen, gab Tillemont dieß Werk anonym heraus, was

---

1) Wer das Werk nicht selbst einsehen kann, und doch den Inhalt eines jeden Bandes näher kennen lernen möchte, findet Aufschluß bei Du-Pin, Nouv. Bibl. T. XVIII. p. 260 ff.

ihm Bescheidenheit zu gebieten schien. Deßungeachtet wurde der Autor in Bälde bekannt und von allen Seiten mit Lob überhäuft. Im folgenden Jahre 1691 erschien der zweite, 1692 der dritte, 1697 der vierte Band, der fünfte und sechste aber wurden erst nach des Verfassers Tode 1701 und 1738 gedruckt, und sie führen die Kaisergeschichte fort bis auf K. Anastasius, der im Anfang des 6ten Jahrhunderts regierte. Eine neue, jedoch weniger correkte und nicht vollständige Ausgabe, wahrscheinlich ein Nachdruck, erschien zwischen 1707 und 1739 bei Fricx in Brüssel in 16 Duodezbändchen.

Die ersten Bände dieses Werks erregten allgemein die Sehnsucht, das Hauptwerk, die eigentliche Kirchengeschichte gedruckt zu sehen. Von vielen Seiten wurden Wünsche deßfalls laut, und der Kanzler Boucherat insbesondere drang in Tillemont, und bestellte ihm einen andern theologischen Censor. So passirte das Werk ohne allen Anstand die Censur, und nach Erscheinung des dritten Bandes der Kaisergeschichte trat jetzt Anno 1693 der erste Band der Kirchengeschichte an's Licht mit dem Titel: **Mémoires pour servir à l'Histoire ecclésiastique des six premiers siècles justifiées par les citations des auteurs originaux: avec une chronologie et des notes. Paris, Ch. Robustel. 1693. in 4.**, abermals ohne den Namen des Verfassers. Dieser erste Band umfaßt die Zeit Christi und der Apostel. Der zweite Band erschien im folgenden Jahre 1694, enthaltend die Geschichte der Schüler Jesu und der Apostelschüler, sowie die Geschichte der Kirche bis 177, nebst einem langen Sendschreiben an den Oratorianer P. Lamy über das Abendmahl Christi und die zwei Gefangenschaften des Täufers Johannes. Sofort kam 1695 der dritte, 1696 der vierte Band an's Licht; ersterer reicht von 177 bis 253, letzterer beschäftigt sich mit dem hl. Cyprian und mit dem Reste des dritten Jahrhunderts.

Mehr als diese vier ersten Bände erschien nicht bei Lebzeiten Tillemonts; aber er hatte Manuscript zu noch weitern 12 Quartbänden zurückgelassen, und diese wurden nun nach seinem Tode gedruckt, zwischen den Jahren 1698 bis 1712. Im Einzelnen umfaßt der 5te Bd. die Verfolgung des Diocletian und Licin ꝛc., der 6te die Geschichte der Donatisten bis auf Augustin, die der Arianer bis Theodosius d. Gr., die des Nicänerconcils ꝛc. ꝛc., der 7te die Biographieen berühmter Männer zwischen 328 und 371, mit Ausnahme des Athanasius, der 8te die Geschichte des hl. Athanasius und jener Heiligen, die zwischen 378 und 394 starben, so wie die Geschichte

der Priscillianisten und Messalianer. Der 9te Band ist den hl. hl. Basilius d. Gr., Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa und Amphilochius gewidmet. Der 10te enthält die Biographieen der hl. hl. Ambrosius, Martinus, Epiphanius und anderer Heiligen am Ende des vierten und Anfang des fünften Jahrhunderts; der 11te die des hl. Chrysostomus und seiner Zeitgenossen; der 12te die des hl. Hieronymus und seiner Zeitgenossen; der 13te enthält die Geschichte des hl. Augustin, der Donatisten und Pelagianer; der 14te die des hl. Paulinus, des hl. Cyrill von Alexandrien rc. und des Nestorianismus; der 15te die des hl. Germanus von Auxerre, des hl. Hilarius von Arles rc., des hl. Leo I. und des Eutychianismus; der 16te endlich die des hl. Prosper rc.

Das Ganze endigt mit dem Jahre 513; es sind also nicht volle sechs Jahrhunderte von Tillemont bearbeitet worden. Den Stoff zu den fehlenden 87 Jahren hatte er zwar gesammelt, aber Krankheit und Tod hinderte ihn, denselben zu ordnen.

Nach seinem Verscheiden brachte Herr Le Nain die vorgefundenen Handschriften nach dem Hauptsitze der Mauriner, St. Germain des Pres, und bat den Pater General, dem gelehrten Dom Coustant, der sich als Mitarbeiter an der Edition des hl. Augustin, und als Herausgeber der Werke des hl. Hilarius von Poitiers einen großen Namen erworben hatte, die Fortsetzung der **Mémoires** Tillemont's aufzutragen. Aber Coustant gewann nach einer genauen Untersuchung die Ansicht, dieses Werk gehe über seine Kräfte, und schickte alle Papiere wieder zurück [1]).

Fast zwei Menschenalter später unternahm ein anderer Mauriner Johann le Saint die Ausarbeitung einer Fortsetzung der Tillemont'schen Memoiren. Viele Jahre war er damit beschäftigt, und sein Manuscript für einen Band soll den Beifall mehrerer Pariser Gelehrten erhalten haben. Das Unternehmen mißlang aber dennoch, mitunter wegen Saint's Kränklichkeit, und er starb 1768 ohne daß etwas von seiner Arbeit gedruckt worden wäre [2]).

So sind denn Tillemont's Memoiren bis auf den heutigen Tag unfortgesetzt geblieben, und wir müssen nur froh sein, daß wenigstens diejenigen Bände gedruckt wurden, zu welchen beim Tode des Verfassers das Manuscript fertig lag.

---

1) Tassin's Gelehrtengesch. der Congr. v. St. Maur. 2 Bd. S. 36.
2) Tassin a. a. O. S. 573.

Unter diesen ist, wie wir hier nicht unbemerkt lassen wollen, der dreizehnte Band, das Leben des hl. Augustin enthaltend, vor dem 8ten im Jahre 1702 erschienen, und zwar aus folgendem Grunde. Wie vielen andern Gelehrten bei ähnlichen Veranlassungen hatte Tillemont den Maurinern bei ihrer Herausgabe der Werke Augustins seine Biographie dieses Kirchenlehrers mitgetheilt, und jede Benützung derselben unter der einzigen Bedingung gestattet, daß sein Name dabei nicht genannt werde. So erschien denn im Jahre 1770 im eilften Bande der Mauriner-Ausgabe eine Vita S. Augustini, eine lateinische Uebersetzung des Tillemontischen Manuscripts; wie ausdrücklich bestimmt, ohne Nennung seines Namens. Damit ihm aber nun doch die gebührende Ehre bleibe, ließen die Exekutoren seines schriftlichen Nachlasses die Vie de S. Augustin, also den 13ten Band, bald nach dem Erscheinen der Mauriner-Biographie drucken.

Ueber den Werth der Tillemontischen Mémoires ist in der gelehrten Welt nur eine Stimme, und nur ein einziger Pseudonymus ist mir bekannt, der denselben zu läugnen wagte. Aber schon aus der Methode Tillemont's erhellt der Werth seiner Arbeit. Er stellte nämlich je über einen Punkt die betreffenden Worte der alten Quellen und späterer Scribenten auf eine so geschickte Weise zusammen, daß diese Mosaik immer das möglichst vollständige Bild jedes Gegenstandes liefert. Alles ist also aus den Quellen geschöpft, und die Quellen sind in aller Vollständigkeit benützt, und aus Quellenstellen 2c. die ganze Erzählung zusammengefügt. Genaue Citate am Rande geben an, woraus jedes einzelne Sätzchen entnommen sei, und jedes Wort, das Tillemont selbst beifügte, ist sorgfältig zur Unterscheidung mit Klammern umschlossen. Willst du nun wissen, was die Quellen über jeden Punkt sagen; gehe zu Tillemont, und du findest ihre Aussprüche gesammelt, freilich in französischer Uebersetzung, nicht in der Quellensprache. Bedarfst du dieser, die Citate erleichtern dir die Quellenbenützung.

Einen jeden Band beschließt eine Partie Noten; ein bescheidener Name für die gelehrten, oft sehr interessanten und scharfsinnigen Dissertationen über einzelne Punkte, die in der Geschichtserzählung nur kurz berührt, nicht vollständig erörtert werden konnten. Hier ist dann Tillemont nothwendig von seiner Mosaik-Manier abgegangen, und hat sich selber zu sprechen erlaubt. Hier hauptsächlich hat er aber auch gezeigt, daß er nicht blos zum Compilator geschaffen sei,

daß er vielmehr in hohem Grade jene Eigenschaften besitze, die einen kritischen Historiker zieren müssen.

Auch sein Styl ist durchweg der historische, durchsichtig, präcis, einfach und leichtverständlich. Will man etwas daran tadeln, so kann es nichts anderes sein, als daß er zu gleichförmig ruhig dahin fließt, und niemals einen höheren Schwung gewinnt. Er ist ein Gleichbild des immer ruhigen, bescheidenen Autor's.

In der Diathese des Stoffes hat Tillemont einen Weg eingeschlagen, den auch Neuere wieder — wohl unabhängig von ihm — betreten zu müssen glaubten. Wie wir Weltgeschichten in Biographieen besitzen, so ist Tillemont's Werk eine Kirchengeschichte in Biographieen, oder eigentlich Monographieen, denn fast durchaus sind es berühmte Kirchenmänner oder auch Häresiarchen, deren Leben er aufs sorgfältigste beschrieben hat, und damit zugleich die Geschichte ihrer Zeit. Gieng es nicht an, das zu Sagende in die Form der Monographie einer Person zu fassen, so hat Tillemont einen ganzen Gegenstand monographisch behandelt; so daß jetzt sein Werk uns als eine Sammlung tüchtiger Monographieen erscheint. Diese Methode haben schon bei seinen Lebzeiten Manche getadelt, und den Wunsch gegen den Verfasser ausgesprochen, er möchte doch den reichen Stoff in die Form von Annalen zertheilen. Selbst der gelehrte Du Pin war in seiner Nouvelle Bibliotheque etc. so thöricht, diese Meinung und solche Wünsche zu theilen. Doch Tillemont konnte sich nicht entschließen, einem rohen Empirismus solches Opfer zu bringen, und wir danken es ihm bis auf den heutigen Tag, daß er solchen Zumuthungen sein Ohr verschloß. Wer denn aber doch eine Chronik haben will, für den ist am Ende jedes Bandes durch die Chronologie, ou abregé des principales choses qui regardent l'histoire ecclésiastique et civile, dequis l'an — jusqu'en —, mises selon l'ordre des temps gesorgt. Er mag sich damit begnügen, und wir haben nicht die Zersplitterung so gründlicher Monographieen zu beklagen. Uebrigens bot Tillemont alle seine Manuscripte Jedem an, der sich zu einer annalistischen Registrirung derselben entschließen wollte; ihn selbst hielt sein besserer historischer Genius davon zurück.

Oben gedachten wir eines Briefes an den Oratorianer Lamy, der dem zweiten Bande der Mémoires beigegeben sei. Damit verhält es sich nun näher folgendermaßen. P. Lamy hatte in seiner Harmonie der Evangelien die Behauptung aufgestellt, Christus habe

bei der Einsetzung des Abendmahls das jüdische Paschalamm gar nicht genossen, der Zeit nach noch nicht genießen dürfen. Diese neue Ansicht glaubte Tillemont in der 26sten Note zur Geschichte Christi im ersten Bande seiner **Mémoires** untersuchen zu müssen, und sprach sich sofort gegen Lamy's Hypothese aus. Mit gewohnter Humanität theilte Tillemont dem P. Lamy vor dem Drucke seine polemische Note mit, und Lamy antwortete darauf in seiner Abhandlung über das alte Pascha der Juden. Tillemont glaubte nun nicht schweigen zu dürfen und antwortete in einem sehr bescheidenen Schreiben an Lamy, welches er dem zweiten Bande seines kirchenhistorischen Werkes anhängte, und wovon Nicole sagte: „es sei ein Muster, wie Christen mit einander disputiren müßten." Vergebens hatte Bossuet den Tillemont zu einer schärfern Polemik zu bereden gesucht, und vergebens ihm vorgestellt: „er brauche ja nicht immer vor Lamy auf den Knieen zu liegen"; seine dießfallsigen Worte fanden aber bei seinem sonstigen Verehrer kein Gehör.

Einen eigentlichen Gegner seiner **Mémoires** fand Tillemont an dem Abbé Faydit de Riom in Auvergne. Dieser eitle Mann hatte einige Zeit vorher ein Büchlein geschrieben, eigentlich eine Predigt gegen Innocenz XI. mit kirchenhistorischen Reflexionen und Noten, worin er unter Anderm die Aechtheit des Briefwechsels Jesu mit Abgar Uchomo vertheidigte [1]). Von diesem Büchlein nahm Tillemont nicht gehörig Notiz. Dadurch beleidigt, ließ Faydit seine **Mémoires contre les Mémoires de M. Tillemont** unter dem Namen **Datyfi de Romi** (dem Anagramm seines Namens) erscheinen. Selbst zu Gesicht ist mir dieses **Opus** nicht gekommen, aber einstimmig wird versichert, daß die Polemik darin eine sehr ungerechte und injuriöse gewesen sei, wenn auch zugestanden werden müsse, daß Faydit einiges Gute gesagt habe. Alle 14 Tage sollte eine neue Lieferung dieser kritischen Blätter ans Licht treten, aber die Freunde Tillemont's vereitelten deren Erscheinen, und allgemein sprach sich Unwille gegen den inhumanen Verfasser aus. Dieser aber hatte seine gereizte Leber noch nicht zu beruhigen vermocht, und schrieb nun eine Polemik: **Eclaircissement sur la doctrine et l'histoire ecclésiastique de deux premiers siècles**, sein drittes **Opus**, das leider jetzt ebenso verschollen ist, als die beiden ersten, und als seine späteren Schriften.

1) Siehe über ihn Du-Pin, Nouv. Bibl. T. XIX. p. 307. und Mosheim, Uebers. des Orig. c. Celsum. Vorr. p. 24. u. 25. Not. 1. Mosheim sagt von ihm kurz: er habe viel Thörichtes geschrieben.



Tillemont's Memoiren aber hatten von Anfang an sich eines großen Ruhms zu erfreuen, und noch war die erste Auflage nicht bis zur Hälfte gedruckt, als schon eine neue nöthig wurde, die bei dem Verleger der frühern zu Paris, wie jene in 16 Quartbänden, dießmal mit dem Namen Tillemont's, zwischen 1700—1713 erschien. Sie nennt sich eine verbesserte Auflage, dieß kann sich jedoch wohl nur auf die ersten Bände beziehen, welche schon erschienen waren, als der Druck der zweiten Auflage begann; und auch da kann nichts wesentliches geändert worden sein, denn der Verfasser war bereits todt, und seine Freunde voll Pietät gegen seinen literarischen Nachlaß.

Wie von der **Histoire des empereurs etc.** so erschien auch von den **Mémoires** eine Brüßlerausgabe, ja eigentlich zwei, im Format verschiedene Abdrücke. Quérard spricht in seiner **France littéraire** nur von der Duodezausgabe in 24 Vol. und übersieht die Quartausgabe, welche bei demselben Eugen Heinrich Fricx mit landesherrlichem Privilegium im J. 1732 erschien. Diese Jahreszahl geben wenigstens die Titelblätter aller Bände gleichmäßig an, es ist aber nicht zu verkennen, daß die letzten Ziffern erst später aufgedruckt worden sind. Dieser von Quérard übersehenen Brüßler Quartausgabe gedenken Ruttenstock im ersten Bande seiner **Institutiones historiae eccl. p.** 57 (nur hält er das Format irrig für Kleinfolio, während es Hochquart ist, wie die Custoden ausweisen), Ritter im ersten Bande seiner Kirchengeschichte und Andere. Sie bestimmen die Zahl der Bände auf 10, und so viele sind es auch in der That; aber keiner dieser Herrn hat bemerkt, daß diese Ausgabe unvollständig sei, und in ihren 10 Bänden netto ebensoviel, und kein Wort mehr enthalte, als die 10 ersten Bände der Pariser Ausgabe, so daß also 6 volle Theile dieser Brüßler Edition fehlen.

Noch weniger vollständig ist die Brüßler Ausgabe in Duodez, denn in ihren 24 kleinen Bändchen ist nur der Inhalt der acht ersten Bände der Pariser Ausgabe abgedruckt; sie enthält also nur die Hälfte des Ganzen, ein Mangel, auf den weder Quérard, noch ein Anderer meines Wissens aufmerksam machte. Auch Ruttenstock und Stäudlin (in s. Gesch. u. Lit. der Kgesch. S. 216) sprechen von dieser Ausgabe, doch ohne die gehörige Genauigkeit, und ohne ihrer Unvollständigkeit nur mit einem Worte zu gedenken.

So immens die Studien gewesen sein müssen, denen die Kaiser- und Kirchengeschichte Tillemont's ihre Entstehung verdanken; so sind dieß doch nicht die einzigen Werke, welche er in seiner Abgeschieden-

heit von der Welt ausarbeitete. In seinem Nachlasse fand man noch zwei weitere Werke, das eine über die Sizilianischen Könige aus dem Hause Anjou, das andere über Wilhelm de S. Amore und seine Streitigkeiten mit den Franciscanern und Dominicanern. Wohin Ersteres gekommen sei, ist unbekannt. Letzteres aber besaß noch vor wenigen Jahren der jetzt verstorbene M. Brial [1]). Es sollte bei Ausarbeitung des 19ten Bandes der Histoire littéraire de la France zu Grund gelegt werden, fand sich aber (1838) nicht mehr vor. S. p. 215. Bd. XIX. Hist. Lit.

Weiter gedenkt Quérard einer Biographie der hl. Genovefa von Tillemont, die im Jahre 1823 oder 1825 zu Paris in Duodez erschienen sei, und eines Schreibens an den Stifter des Trappistenordens, Armand-Jean Le Boutiller de Rancé, welches nebst der Antwort dieses Mannes mehrmals nach Tillemont's Tod gedruckt wurde (zu Paris 1704, Nancy 1705, Cöln 1705) und eine Apologie Arnauld's, bald nach dessen Tod (1694) geschrieben, enthält. Ein Brief Tillemont's an Arnauld selbst ist erst in neuerer Zeit, im Jahre 1825 in den Mélanges de la société des bibliophiles français gedruckt worden.

Seine Lettres de piété dagegen und seine Reflexions morales hat uns schon Tronchay im Anhange zu seiner Biographie des Autors mitgetheilt, und wir haben bereits oben davon gesprochen.

Nicht unerwähnt dürfen wir die Gefälligkeit lassen, mit der Tillemont andere Schriftsteller in ihren gelehrten Arbeiten unterstützte. So ist ein gut Theil der von Godefroi Hermant herausgegebenen Biographien der hl. hl. Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz und Ambrosius aus der Feder Tillemont's geflossen. Nicht weniger verdankte ihm sein Freund Du Fossé bei seinen Vies de Tertullien et Origène, Pierre Lombert bei seiner Uebersetzung der Werke Cyprian's, der eine Biographie dieses afrikanischen Kirchenvaters von Tillemont voransteht. Von ihm sind ferner die Noten zu dem Schriftchen Arnauld's gegen die Erzählung Hegesipp's vom Tode Jakobi d. i., so wie die Noten zu Dubois Uebersetzung mehrerer Schriften des hl. Augustin. Endlich gieng er auch den Mauriner Herausgebern der Werke des hl. Hilarius von Poitiers und Augustin, so wie dem Herausgeber der Schriften des hl. Paulinus von Nola

1) Biogr. univ. T. 46. p. 57. Quérard l. c. p. 155.



(Le Brun) und andern Gelehrten freundlich an die Hand, seiner obenerwähnten zweijährigen Arbeit an der Lebensbeschreibung des hl. Ludwig, für Sacy, nicht zu gedenken. Die einzige Bedingung seiner Beihülfe war jedesmal, daß sein Name nicht genannt werde [1]).

Nach all dem kann es uns gar nicht mehr zweifelhaft sein, daß Tillemont einen eisernen Fleiß und eine sehr große Neigung für literarische Beschäftigung gehabt haben müsse. Dieß sagt uns auch Tronchay ausdrücklich, die interessante Notiz beifügend: seine Liebe zum Studium habe unserem Tillemont öfters Gewissensscrupel verursacht. Wie eine Sünde habe er es beweint, daß er zur Gebetsstunde nur mit Mühe seiner Studien-Gedanken sich habe entschlagen können. Besorgniß hierüber habe er auch gegen seine vertrauten Freunde geäußert, fürchtend, er möchte vielleicht eine gar zu große Freude am Studium empfinden.

Ueberhaupt war ihm eine zarte Gewissenhaftigkeit eigen, und ein äußerst frommer Sinn spricht sich überall in seinem stillen Leben aus. Fern von allen Händeln der Welt lebte er auf seinem ländlichen Schlößchen, ohne irgend ein Benefizium anzunehmen, deren ihm mehrere, und zwar einträgliche, ohne irgend eine Verpflichtung zur Seelsorge angetragen worden waren. Auch die beneficia simplicia, pflegte er zu sagen, sind mit weit mehr Pflichten verbunden, als man sich gewöhnlich vorstellt. So lebte er denn von einer kleinen Pension in apostolischer Einfachheit, ohne irgend ein anderes Vermögen zu besitzen. Wie der geringste Landgeistliche reiste er immer zu Fuß, den Wanderstab in der Hand, und war äußerst einfach in seinen Kleidern und Hausgeräthen, in Speise und Trank. Mit dieser Strenge gegen sich selbst, die sich auch in seinen Fasten zeigte, verband er Milde, Liebe und Höflichkeit gegen Jedermann, und besonders Wohlthätigkeit gegen die Armen. War wieder ein Quartal seiner Pension angekommen, so wurde sogleich ein Theil davon bei Seite gelegt, und einem benachbarten Pfarrer zur Austheilung unter die Armen übergeben. Außerdem ließ er allmonatlich eine bestimmte Anzahl von Armen zu sich kommen, um ihnen milde Beiträge zu reichen. Insbesondere sorgte er für die verschämten Armen, und sprach auch Andern zu, sich der Dürftigen anzunehmen.

Sein Leben war streng geregelt nach Vorschriften, die ihm seine

1) Unbegreiflich ist mir, wie ein Zeitgenosse Tillemont's, Jean Nicolas du Trallage dazu kommen konnte, unter dem Namen Tillemont's eine Landkarte Frankreichs zu veröffentlichen.

Gewissensfreunde gegeben, und nach Grundsätzen, die er sich selber fixirt hatte. Eine solche bestimmte Norm und Richtschnur für's Leben hielt er bei der Unbeständigkeit und Flatterhaftigkeit der menschlichen Natur für eine äußerst nöthige Sache. So stand er denn tagtäglich zur selben Stunde auf, nämlich um 4½ Uhr, in den Fasten um 4 Uhr. Die Zeit von da an bis Mittag, in den Fasten bis 6 Uhr Abends war getheilt zwischen Arbeit und Gebet. Nach dem Essen gönnete er sich 2 Stunden Erholung, in der Regel zu einem Spaziergang, dann schloß er sich wieder ein bis 7 Uhr Abends, wo er zu Nacht speiste. Um 9½ Uhr gieng er endlich zu Bette.

In seinem Breviergebete war er ungemein genau, er recitirte es zu den bestimmten Tageszeiten, und brach seine Studien ab, wenn die Stunde schlug. Nachts aber zur Matutin aufzustehen gestattete ihm seine Gesundheit nicht; nur in der Fastenzeit, glaubt Tronchay, habe er auch den Schlaf durch Gebet unterbrochen. Zur Messe bereitete er sich jedesmal durch eine andächtige Meditation vor. An den Werktagen las er in seiner Hauskapelle Messe; an Sonn- und Festtagen ging er in die Kirche der Pfarrei, wozu sein Wohnsitz gehörte, las da vor dem Hochamte Messe, und diakonirte bei jenem. Die Vesper sang er wieder in seiner eigenen Kapelle. An Hauptfesten aber war er fast den ganzen Tag von 4 Uhr Morgens bis 5 Uhr Abends in der Pfarrkirche. Man konnte ihn da nicht beten sehen, ohne selber gerührt zu werden.

Der fromme Mann genoß einer beständigen Ruhe, deren Schöpfer er selber war; denn Alles fieng er mit Gott an, in Allem erkannte er seine Fügung, stets war er voll Vertrauen auf ihn, und in seinem Herzen wohnte ein Friede, den nichts zu stören vermochte, wie er denn auch nichts Irdisches in das Innerste seiner Seele dringen ließ. So konnte es nicht anders kommen, als daß er mit aller Welt in Frieden lebte, jegliche Trennung im Großen und Kleinen als ein arges Uebel betrachtete, und obgleich gewöhnt, sich in nichts zu mischen, doch keine Gelegenheit vorbei ließ, um zwischen Entzweiten Frieden zu stiften.

Von seiner Demuth zeugt die Bescheidenheit, die wir an ihm als Schriftsteller vielfach bemerkten. Manche andere Belege giebt Tronchay, z. B. daß er vielfach Andere in sittlichen und wissenschaftlichen Dingen um Rath gefragt, nie in einer Gesellschaft zuerst das Wort ergriffen, und auf jede Frage mit großer Bescheidenheit geantwortet habe, ohne im Geringsten seine große Gelehrsamkeit irgendwie

zur Schau zu stellen. Wie unempfindlich er für Lobhudelei gewesen, zeigt sein Brief an den Canonikus Charlet, dem er mit der größten Feinheit und Energie die an ihn verschwendeten Lobsprüche verwies [1]. Auch den Ehrentitel Abbé hörte er nicht gerne, öfters bemerkend, er gebühre ihm nicht. Gieng ein Reicher oder Armer, ein Vornehmer oder Geringer an ihm vorüber, er war der Erste, der ihn begrüßte; und gerade mit den Ungeachteten, Gedrückten und Kranken unterhielt er sich gerne, um Worte des Trostes, der Belehrung und Ermahnung in ihre oft unbebauten Herzen zu säen. Insbesondere waren es seine Domestiken, deren christlicher Erziehung er große Aufmerksamkeit widmete. Oft sprach er zu ihnen über Gegenstände der Religion, ließ über Tisch und an den Abenden der Fastenzeit fromme Vorlesungen halten, die er selber des Nähern erklärte, an Sonn- und Feiertagen aber insbesondere versammelte er sie in seiner Hauscapelle, und erklärte ihnen das Evangelium des Tages in einer für sie passenden Weise.

Zurückgezogen von der Welt, frommen Uebungen und Studien hingegeben, eine **anima candida** oder Nathanaels-Seele zeigte er an sich die Wahrheit des alten Sprüchwortes: **Bene vixit, qui bene latuit.** Diese seine geliebte und musenreiche Einsamkeit manchmal zu verlassen, zwang ihn in höherem Alter seine geschwächte Gesundheit, und der Rath von Freunden und Aerzten, die ihn zum Entschlusse brachten, zur Erholung von geistiger Anstrengung alle Jahre eine kleine Reise sich zu gönnen. Aber auch diese Reisen änderten wenig an seiner Lebensweise. Er stand zur selben Früh-Stunde auf, betete zu denselben Stunden sein Brevier, las zu derselben Zeit in der Bibel, und sang oft auf der Straße, zu Fuße einherziehend, die kleinen Tagzeiten. Nur auf seine Studien mußte er verzichten, was er zu Hause bei seinen Büchern durchaus nicht vermochte. An Orten, wo er keine Geschäfte hatte, hielt er sich nur sehr kurz auf, gerne besuchte er die durch besondere Andachten berühmten oder geschichtlich merkwürdigen Plätze. Seine genaue Verbindung mit den gelehrten französischen Benediktinern veranlaßte ihn, in ihren Klöstern Wohnung zu nehmen, und recht eigentlich nahm ihn jedes Benediktinerhaus für das benachbarte in Pflicht. War ihnen ein anderer Freund Tillemont's zuvorgekommen, so beklagten sie sich förmlich über Verletzung ihres Anrechts auf den Reisenden.

---

1) **Tronchay p. 33—55.**

Gerne verweilte er auch bei den Trappisten, durch Freundschaft zum Stifter des Ordens und durch seinen jüngern Bruder Pierre mit ihnen verbunden; aber zarte Rücksicht auf La Trappe selbst, dessen Ruhe er nicht stören wollte, verhinderte öftere Besuche.

Diese Fußreisen waren jedoch nicht im Stande, Tillemont ein langes Leben zu sichern, und nicht lange, so nahm Gott seinen Diener zu sich und versammelte ihn zu den frommen Asceten der Vorzeit, deren Muster er nachgeahmt hatte. In den Fasten 1697 befiel ihn ein trockener Husten, der ihn zwar den ganzen folgenden Sommer hindurch nicht viel beschwerte, aber auch niemals verließ. Nebstdem fühlte er sich jetzt oft schwach und außerordentlich abgespannt. Doch unternahm er im Juli wieder eine Fußreise von 20 Meilen. Als er zwei derselben zurückgelegt hatte und schon sehr erhitzt war, trat er um Messe zu hören in die Kapelle Nôtre-Dame des Anges, welche, mitten im Walde an einer Quelle gelegen, sehr kühl war. Die plötzliche Erkältung zog ihm eine Ohnmacht zu; doch setzte er die Reise fort. Der Sommer verfloß ohne einen weitern besondern Vorfall, und erst gegen Ende Septembers verschlimmerte sich das Uebel. Noch ein Monat ging hin, ohne daß der Kranke ärztliche Hülfe suchte, bis er sich endlich auf Bitten Tronchay's, der seit 1690 bei ihm wohnte, dazu entschloß. Doch die Arzneien zeigten keinen Erfolg, und Tillemont begab sich nun auf Zureden seiner Freunde, besonders des Priesters Beaupuis von Beauvais, der einer seiner Erzieher gewesen, nach Paris, um näher und besser ärztliche Hülfe zu finden. Seitdem las er Erbauungsschriften für Kranke oder ließ sich daraus vorlesen, und bereitete sich mit wachsender Heiterkeit auf den Tod vor, ohne an seiner Lebensordnung bedeutendes zu ändern und ohne seine Studien aufzugeben, mit denen er sich noch zwei Tage vor seinem Tode beschäftigte. Zum letztenmale las er am ersten Adventssonntage (1697) Messe; später hinderte ihn Schwäche, selbst zu funktioniren, aber Messe in der Kirche zu hören und dabei das Abendmahl zu empfangen vermochte er noch, freilich mit großer Anstrengung, bis zum Epiphanienfeste des Jahres 1698, vier Tage vor seinem Tode. Unterdessen verschleimte sich seine Brust, Beklemmungen stellten sich ein, und der Husten wurde so heftig, daß er Nachts fast nicht mehr ruhen konnte. Mit ungemeiner Geduld, ohne alle bei Kranken so häufige Widerwärtigkeit ertrug er diese Leiden. Als er merkliche Abnahme seiner Kräfte fühlte, wünschte er Herrn Beaupuis zu sehen, von dem oben die Rede war. Dieser alte Mann machte

sich auch alsbald auf den Weg, und kam noch zeitig genug, um zu sehen, wie sein Schüler die Laufbahn beschließe, die er ihm vorgezeichnet hatte. Wenige Tage nach seiner Ankunft ließ Tillemont den Pfarrer von St. André, jener Pfarrei in Paris, in der er auch geboren war, bitten, ihm die heiligen Sterbesakramente zu reichen, und er empfing sie des anderen Tags in der Frühe, nicht im Geringsten betroffen von der Erklärung eines der Aerzte, daß sein Lebensende nahe sei. Gegen Abend fühlte er sich etwas besser, und man brachte ihn in einen Lehnsessel, in der Meinung, daß solches ihm zuträglich sei. Doch sein Zustand verschlimmerte sich aufs Neue, und um 3 Uhr Morgens ließ er sich wieder zu Bette bringen, gegen 8 Uhr bat er seine Umgebung, ihn zum Ofen zu führen, beim dritten Schritte aber sank er zusammen, athmete noch einmal leise auf — und war verschieden.

Am folgenden Samstage Abends brachte man seinen Leichnam in die Pfarrkirche von St. Andreas, des andern Tages aber nach Port-Royal Des Champs, wo er beerdigt zu werden gewünscht hatte. Hier ruhete er bis zum Jahre 1711, wo sein Leichnam mit vielen andern aus der Kirche des geächteten Klosters wieder ausgegraben, und in die von St. Andreas versetzt wurde.

Tronchay erzählt, wie auch des Todten Antlitz noch voll Würde gewesen sei, und beschenkt uns mit einem Portrait des seltenen Mannes, welches seiner Biographie beigegeben ist. In einer Priestersoutane sitzt er da an dem Schreibtische in würdiger Haltung, von seinen Büchern umgeben, Nachdenken in dem freundlich ernsten Gesichte, dessen Hauptzierde die schöne hohe Stirne ist. Unter dem Bilde lesen wir nachstehende Zeilen, die in Kürze sein Wesen bezeichnen. Sie lauten:

Exemt de passion, dès sa tendre jeunesse,
Modeste, doux, égal, ami de l'Equité,
Amassant dans une humble et sainte obscurité
Les thrésors de savoir qu'avec tant de largesse
Il offre à la postérité,
Il eut Dieu pour objet, pour guide la Sagesse,
Et pour flambeau la Vérité.

III. P. Magnoald Ziegelbauer aus Ellwangen [1]).

Eine biographische Skizze.

Ich halte es für eine Pflicht der Pietät, einem Landsmanne, der seiner Zeit durch Reichthum an Kenntnissen und durch wissenschaftliche Strebsamkeit sich rühmlich hervorthat, und aus dessen Schriften ich selbst so manche Belehrung geschöpft habe, ein kleines Zeichen des Andenkens zu setzen. Diese Pflicht steigert sich, da der Umschwung der Zeiten seit der französischen Revolution mit dem Umsturze der Klöster auch die Erinnerung an manchen verdienstvollen Klostermann verwischt zu haben scheint, und sogar die Schriften so Vieler unter denselben durch die Indolenz und Ignoranz der säcularisirenden Beamten als Käsepapier verkauft oder sonst verschleudert worden sind. Unserer Zeit liegt es darum ob, das Gerettete zu benützen, und das durch jene Katastrophe fast erloschene Andenken verdienter Männer wieder aufzufrischen.

Ziegelbauer wurde im Jahre 1689 zu Ellwangen, damals der Hauptstadt der gefürsteten Propstei gleichen Namens geboren, zeigte frühe hervorstechende Anlagen, trat als Jüngling in das angesehene Benediktiner-Reichskloster Zwiefalten in Schwaben ein, und legte hier am 21. November 1707 die feierlichen Gelübde ab. Damals leitete dieß Kloster der Abt Wolfgang, in seinem Kreise ein großer Freund und Beförderer der Wissenschaften, der eine tüchtige niedere und hohe Schule in seinem Kloster zu erhalten verstand. Sechs Jahre widmete sich hier Ziegelbauer den philosophischen und theologischen Studien, wurde sofort im Jahre 1713 zum Priester geweiht, und alsbald mit einer Professur der Philosophie von seinem Abte beauftragt. Ein harter Schlag für ihn war der Tod dieses seines Gönners im Jahre 1715. Neidisch-feindselige Klosterbrüder verfolgten ihn jezt mehrere Jahre, und trieben ihn so weit, daß er endlich nach Reichenau entfloh, und sich von da schriftlich an seine Gegner wegen Beilegung der Feindseligkeiten wendete. Es gelang ihm, von dem Abte Zwiefaltens die Entlassung und Erlaubniß zum Uebertritt in's Kloster Reichenau zu erhalten, woselbst ihm sofort ein Lehrstuhl der Theologie anvertraut wurde. Hier in der Klosterbibliothek fand er eine Handschrift der Commentare des Rabanus Maurus über den Propheten Daniel und das Evangelium Johannis, die er drucken ließ und mit Noten beleuchtete. Bisher hatte er nur Erbauungsbücher geschrieben.

1) Aus der Neuen Sion 1845. Nr. 58.

In Geschäften des Klosters Reichenau reiste Ziegelbauer nach Wien an den Kaiserhof, verweilte dort einige Monate, wurde dem gelehrten Abte Gottfried von Göttweih bekannt und von ihm gebeten, den Lehrstuhl der Moraltheologie in dem so berühmten Kloster Göttweih in Niederöstreich zu übernehmen.

Im Jahre 1733 finden wir unseren Benediktiner zum zweitenmal in Wien, um die Erziehung der Herrn von Latermann zu übernehmen und die literarischen Schätze der Hauptstadt benützen zu können. Als Früchte seiner Studien entstanden damals die beiden lateinisch geschriebenen historischen Abhandlungen: über das St. Georg-Panier, die Kriegsfahne der deutschen Ritterschaft 1735, und über den heiligen Stephanus, den Hauptpatron von Wien 1736. Bald darauf folgte ein Werklein über die unbefleckte Empfängniß, und zwei deutsche paränetische Schriften über die Erlösung und über die Leiden des Herrn.

Hier in Wien faßte Ziegelbauer den Plan zu seiner großen Literärgeschichte des Benediktinerordens, sammelte dafür mit größtem Eifer, trat mit anderen ausgezeichneten Gelehrten, z. B. Calmet, Montfaucon und Andern in Verbindung, und ersuchte sie um Beiträge, nebenbei selbst immer noch mit Ausarbeitung kleinerer Schriften beschäftigt.

Im Jahre 1737 machte er eine Reise durch Ungarn, wo er bei dem Primas, Erzbischofe von Gran, freundliche Aufnahme fand; begab sich dann von da zurück nach Melk in Oestreich, untersuchte hier den von P. Bernhard Pez, gelehrten Andenkens, gesammelten literarischen Apparat, und konnte nur bedauern, daß ihm derselbe nicht völlig überlassen werden wollte. Im Jahre 1738 erschien endlich der erste Band des **Conspectus rei literariae Benedictinae** zu Regensburg, der ihm neben seinen übrigen literarischen Leistungen einen großen, weitum geehrten Namen gab. Dieser Ruhm veranlaßte den Abt des ältesten böhmischen Klosters Brznow, unsern Pater Magnoald zu sich zu berufen, damit er eine Geschichte dieses berühmten Benediktinerstiftes verfasse. Ziegelbauer nahm den Antrag an, kam im Jahre 1740 nach Böhmen, wählte sich einige Mönche jenes Klosters zu seinen Gehilfen, und bearbeitete mit ihnen in drei Monaten das verlangte Werk [1]), welches sich einer sehr freundlichen Aufnahme erfreuen konnte. Dabei ließ er aber immer sein Haupt-

1) Epitome historica regii, liberi, exempti, in regno Bohemiae antiquissimi monasterii Brevnoviensis, vulgo S. Margarethae prope Pragam. Colon. 1740 fol.

werk nicht aus den Augen, und war so glücklich, auch in Böhmen reichliche Beiträge dafür zu finden. Nach Wien zurückgekehrt, wollte er sich wieder ganz der weiteren Ausarbeitung seines Werks widmen, aber neue Zwischengeschäfte verzögerten die Herausgabe der weiteren Bände. Ziegelbauer hatte nämlich in Wien den Grafen Philipp Josep Kinsky, Großkanzler des Königreichs Böhmen, kennen gelernt, und mit ihm über Förderung der Wissenschaften in Böhmen gesprochen. Vor Allem sollte dem böhmischen Adel Gelegenheit gegeben werden, seine wissenschaftliche Bildung im eigenen Vaterlande holen zu können. Es wurde darum der Plan zu einer adelichen Akademie in Prag entworfen, die der Leitung der Benediktiner übergeben werden sollte. Graf Kinsky trug jetzt die Sache der Kaiserin Maria Theresia vor, erhielt ihre Genehmigung, und berief nun im Anfange des Jahres 1744 unseren P. Magnoald nebst seinem Freunde P. Oliver Legipont und dem gelehrten P. Ulrich Weis in's Kloster Brznow zur Entwerfung eines ausführlichen Planes für das fragliche Institut. Da brach plötzlich der zweite schlesische Krieg aus. Friedrich II. von Preußen drang, den Friedensvertrag verletzend, unversehens mit 100,000 Mann in Böhmen ein (10. August 1744), rückte vor Prag, erhielt es schnell in seine Gewalt (17. September), und mit ihm fast das ganze Königreich Böhmen. Das Prag so nahe Kloster Brznow mußte jetzt verlassen werden, und Ziegelbauer begab sich darum mit dem Abte Benno nach Wien, um hier auf ruhigere Zeiten für Ausführung jenes Planes zu warten. Unterdessen bearbeitete er, auf Geheiß Kinsky's und Benno's, seine Bibliotheca Bohemica, worin von allen Schriftstellern über Böhmen Nachricht gegeben wurde. In einem auf 8—9 Folianten berechneten Werke sollte dann eine Sammlung dieser Schriftsteller de rebus Bohemicis selber folgen, und die Collectio Freheriana an Vollständigkeit und Richtigkeit weit übertreffen. Nebenbei in den Mußestunden verfaßte Ziegelbauer seine historisch-didaktische Abhandlung de cultu et veneratione S. Crucis in ordine S. Benedicti (von der Verehrung des heiligen Kreuzes bei den Benediktinern), und einige andere kleinere Schriften, die jedoch nicht in Druck kamen.

Unterdessen bedauerten es Viele, daß Pater Magnoald, zu sehr mit anderen Werken beschäftigt, nicht gehörig für den Fortschritt seiner Literärgeschichte des Benediktinerordens besorgt sei. Er selbst mußte häufig solche Klagen hören. Zudem wollte Niemand den Druck eines so umfassenden Werkes übernehmen, und unter den

Benediktinerklöstern Deutschlands herrschte zu wenig Gemeingeist, als daß sie den nöthigen Geldaufwand zu wagen gesonnen gewesen wären. Bitter beklagte sich hierüber Ziegelbauer in einem Briefe an seinen Freund Pater Oliver, besonders darüber entrüstet, daß sogar solche Klöster, die selbst mit Buchdruckereien versehen seien, den Druck seines Werkes zu übernehmen sich weigerten.

Unter solchen Umständen fand er es für gerathen, lieber an der Sammlung der böhmischen Geschichtschreiber fortzuarbeiten, und hatte im Jahre 1747 die Freude, von der gelehrten Mährischen Gesellschaft zu Brünn in sehr ruhmvoller Weise zum Mitgliede ernannt zu werden. Er selbst begab sich jetzt nach Brünn auf die Einladung des Baron von Petrasch, welcher Stifter und Präsident jener gelehrten Gesellschaft war, übernahm die Stelle eines Sekretärs bei dieser Societät, und lebte fortan bis an seinen Tod bei Herrn von Petrasch, immer mit der Literatur sich beschäftigend. Hier verfaßte er als seine Inauguralarbeit für jene gelehrte Gesellschaft das Centifolium Camaldulense, Notizen über die Schriftsteller des Camaldulenserordens enthaltend. Im Jahre 1749 folgte die Geschichte der Kirche von Olmütz, fast eine ganze Geschichte von Mähren in sich schließend, in zwei Bänden, und zwei Werke in deutscher Sprache über die Reliquien im St. Claraklošter zu Wien, und eine Geschichte der Jagd mit moralischen Betrachtungen. Viele andere Schriften hatte er sich noch in Aussicht gestellt. Aber er starb schon am 14. Juni des Jahres 1750. Nie hat man ihn, sagt sein Freund Oliver, müßig gesehen, er hörte nur auf zu arbeiten, wenn er betete, und dadurch ist es ihm möglich geworden, so viele und zum Theil so große Werke zu verfassen. Er verband Einfalt mit Weisheit, Demuth mit Gelehrsamkeit, Schweigsamkeit mit natürlicher Rednergabe. Ein Mann aber, der so viele frühere Schriftsteller der Vergessenheit entrissen hat, soll auch unter uns nicht vergessen werden.

Am Besten hat Oliver Legipont, Benediktiner zu St. Martin in Cöln, für den Ruhm seines verstorbenen Freundes gesorgt, durch die Vermehrung, Verbesserung und Herausgabe von dessen Hauptwerk Historia rei literariae Ordinis S. Benedicti (Geschichte der Gelehrsamkeit des Benediktinerordens) in vier Foliobänden. Der erste enthält eine Abhandlung über den Ursprung der wissenschaftlichen Thätigkeit im Benediktinerorden, eine kleine Geschichte der ausgezeichneteren Schulen dieses Ordens, eine Aufzählung der berühmtesten Männer, welche aus diesen Schulen hervorgegangen sind, und der ausgezeich-

netsten Beschützer und Patrone derselben, eine Darstellung der gelehrten Reisen der Benediktiner, und eine Geschichte der Bibliotheken und Archive dieses Ordens. Der zweite Theil gibt eine Geschichte der Wissenschaften in diesem Orden, im engeren Sinne, d. h. eine Geschichte der einzelnen Disciplinen in den verschiedenen Jahrhunderten. Daran reihen sich im dritten Bande Biographien der ausgezeichnetsten Gelehrten des Benediktinerordens. Der vierte Band endlich ist bibliographisch, und enthält nach Fächern geordnet die von den Benediktinern über die verschiedensten Zweige des Wissens herausgegebenen Werke.

Diese Literärgeschichte sichert dem Pater Ziegelbauer den Dank aller nachkommenden Gelehrten, und insbesondere ist sie für den Theologen von großer Bedeutung.

IV. Abbé Gerbet [1]).

Biographisches und Lesefrüchte.

1. Biographie.

Abbé Gerbet wurde 1798 in der Stadt Poligny, im Departement Jura, geboren. Seine philosophischen Studien machte er an der Akademie zu Besançon. Im Jahr 1818 trat er in's Seminar von St. Sulpice in Paris ein, und wurde 1822 zugleich mit seinem Freunde, dem jetzigen Bischofe Salinis von Amiens, zum Priester geweiht. Er schloß sich alsbald an Lamennais an, und suchte insbesondere dessen Idee vom sens commun im Interesse des christlichen Glaubens weiter auszubilden. Lamennais hatte nämlich die seltsame Ansicht, jene Reste der Uroffenbarung, die wir bei den alten Völker finden, seien nicht von Außen gegeben, durch Tradition zu jenen Völkern gekommen, sondern sie seien angeborne Begriffe des allgemeinen Menschenverstandes. — Im Interesse dieser neuen Theorie schrieb Gerbet: 1) des doctrines philosophiques sur la certitude dans leurs rapports avec les fondements de la théologie, 1826. 2) Coup d'oeil sur la controverse chrétienne, 1831. 3) Introduction à la philosophie de l'histoire, 1832. 1833. Die irrigen von Lamennais angenommenen Ideen abgerechnet, denen Gerbet noch mehr Schein des Wahren gab, als der Meister, enthalten diese Werke

---

1) Aus der neuen Sion, Jahrg. 1853.

einen Reichthum an tiefen Blicken und lichten Gedanken. — Als der Papst die theokratisch-revolutionäre Lehre Lamennais' über den Staat und das Verhältniß der Kirche zu demselben verwarf, war Gerbet einer der ersten Lamennäisten, der öffentlich widerrief, und als Lamennais in seinem Irrthume beharrte, sich völlig von ihm trennte durch seine Schrift: **Reflexions sur la chute de M. de la Mennais.** (Deutsch unter dem Titel: „Der Abfall von dem Lebensprincipe der Kirche und des Staates, nachgewiesen in der Lehre des Abbé Lamennais," Augsburg 1839.) Später besorgte Gerbet mit Abbé Salinis die Herausgabe einer monatlichen Zeitschrift **Le Mémorial catholique;** wichtiger aber und unvergeßlich als eines der edelsten Erzeugnisse seines Geistes und Herzens bleiben seine **Considérations sur le dogme générateur de la Piété catholique.** Dieß berühmte Werk wurde auch in's Italienische, Polnische, Englische und Deutsche (Sulzbach 1830 und 1833) übersetzt. — Wie hier das Abendmahl so wollte Gerbet später jedes andere Sakrament behandeln, und vollführte dieß bis jetzt in Betreff der Buße: **sur la Pénitence,** von welchem Werkchen im J. 1853 zu Köln und Neuß eine deutsche Uebersetzung von Lenz erschienen ist. — Während einiger Jahre verweilte Gerbet in der Erziehungsanstalt zu Juilly, die damals von seinen Freunden Salinis und Scorbiac geleitet wurde, wo er Vorlesungen über Geschichte der Philosophie hielt. Die Grundzüge seiner Vorträge wurden von seinen beiden Freunden unter dem Titel **Precis de l'histoire de la philosophie** veröffentlicht. Ein vortreffliches Handbuch. — Eine krankhafte Affection der Luftröhre veranlaßte Abbé Gerbet im J. 1838 eine Reise nach Italien zu machen, und er verblieb in Rom bis 1848. Eine Frucht seiner dortigen Studien war seine **Esquise de Rome chrétienne,** wovon zwei Bände erschienen sind (auch in's Deutsche übersetzt unter dem Titel: „Skizze des christlichen Roms," Wien, bei den Mechitaristen, 2 Bände). Dieß Werk ist kein Erzeugniß archäologischer Forschungen eines gelehrten Archivarius; Gerbet hatte einen höheren Zweck: den Sinn und die Bedeutung der ewigen Stadt wollte er seinen Lesern verständlich machen. Es ist der Erguß begeisterter Frömmigkeit und eines tiefen Denkers. — Im J. 1848 veröffentlichte Gerbet den Anfang eines Werkes über die socialen Verhältnisse und Verirrungen der Zeit, mit der Aufschrift: **Dernièrs conférences d'Alberic d'Assise;** es ist jedoch hievon fast nichts als die Einleitung erschienen. — Gerbet, gegenwärtig Bischof von Perpignan, gehört als Theolog und Denker zu

den ersten Schriftstellern Frankreichs, und zeichnet sich wie durch Geist so durch eine seltene Bescheidenheit, Anmuth und Liebenswürdigkeit des Charakters aus.

2. Die heidnischen Cosmogonien und die biblische Schöpfungsgeschichte.

Eine Parallele nach Abbé Gerbet.

Bei den Völkern des Alterthums sehen wir überall beinahe dieselben geschichtlichen Ueberlieferungen über die Urzeit der Menschheit verbreitet, nur sind sie der mythischen Specialgeschichte des einzelnen Volkes eigenthümlich angepaßt. Betrachten wir diese Erzählungen einzeln, so gewähren sie uns nur die Idee einer ausschließlichen Oertlichkeit. Stellen wir sie aber zusammen, um gleichsam mit einem Blicke die auffallende Aehnlichkeit, die zwischen ihnen besteht, zu übersehen, und vergleichen wir sodann das Ganze mit den im Pentateuch enthaltenen Denkwürdigkeiten, so erlangen wir die Ueberzeugung, daß, wenn auch jede Nation irgend einen besondern Umstand ihren Göttern, ihrem Lande zueignen konnte, doch unmöglich alle in der Erzählung derselben Thatsachen zusammentreffen könnten, wenn nicht wirklich diese Begebenheiten in irgend einem enfernten Zeitabschnitte stattgefunden hätten, wo noch das ganze menschliche Geschlecht gleichsam eine einzige große Familie bildete.

Namentlich zieht sich durch alle alten Mythologien die Lehre von einem Sündenfalle und einer dadurch nöthig gewordenen Versöhnung mit Gott durch Opfer, insbesondere durch ein blutiges Opfer, hin, und es ist diese allgemeine Anerkenntniß des Sündenfalls bei den alten Völkern um so interessanter und wichtiger, als sie ja alle von den Göttern abstammen wollen. Selbst die Meinung von einer so hohen Abkunft war nicht im Stande, das historische Bewußtsein des tiefen Falles zu verwischen.

Sehr interessant ist, wie ähnlich und doch wieder wie verschieden die heidnischen und die mosaische Erzählung über den Urzustand des Menschen sind. Die eine wie die andern schildern ihn als einen glücklichen; aber um diese Schilderung zu geben, sprechen die heidnischen Cosmogonien von einem allgemeinen

Frieden; das ist für sie das Zeichen der justitia originalis. Die mosaische Genesis sieht heller: sie bleibt nicht bei diesem äußern Zeichen stehen, sie bringt weiter in das Innere der Dinge ein, sie sagt uns, daß kein Krieg zwischen der Seele und dem Leibe bestand; das Fleisch war dem Geiste unterworfen, denn „sie waren nackt und errötheten nicht." Der Friede herrschte nicht blos unter den Menschen, sondern im Menschen. Dieser Zug hat unendlich viel mehr Tiefe, als die gewöhnlichen Schilderungen der brüderlichen Eintracht, welche die ersten menschlichen Wesen verband.

Während weiter die heidnischen Cosmogonien das Leben der ersten Menschen als eine müßige, arbeitslose Glückseligkeit darstellen, lehrt die Genesis, daß der Mensch, obgleich in einen Lustgarten gestellt, dennoch arbeiten sollte. Die Arbeit, von welcher er befreit war, das war die Arbeit im Schweiße des Angesichtes, die Arbeit gegen Disteln und Dornen; seine Arbeit war nicht ein Kampf gegen die widerstrebende Materie, sondern der Anbau und gleichsam die Erziehung einer gelehrigen Materie. In den profanen Ueberlieferungen werden fernerhin die ursprünglichen Beziehungen des menschlichen Geschlechtes zur Natur unter einem fast epikuräischen Gesichtspunkte aufgefaßt, unter dem alleinigen Gesichtspunkte der Genüsse für den Menschen. In der Genesis Mosis dagegen übt der Urmensch inmitten des Genusses einen edlen Einfluß auf die andern Geschöpfe, die ihm denselben verschaffen. Er ist der Stellvertreter Gottes in der Regierung der irdischen Elemente. Die anmuthigsten Schilderungen des goldenen Zeitalters verlieren ihre Farbe neben diesem prachtvollen Blitzstrahle der Wahrheit.

Endlich sticht die Einfachheit der mosaischen Genesis in merkwürdiger Weise gegen die Pracht von Bildern ab, welche in den alten Ueberlieferungen der andern Völker hervortritt. Diese beschreiben, jene erzählt. Man fühlt in ihr etwas Ursprüngliches; die Beschreibungen der andern dagegen verrathen eine Arbeit von zweiter Hand, wie eine Stickerei, welche man einem älteren Gewebe beigefügt hat.

3. Die Erdrevolution und der Sündenfall.

Nach Abbé Gerbet.

Wie Cuvier und andere Naturforscher durch Betrachtung der aufgefundenen Trümmer einer antediluvianischen Welt zur Anerken-

nung einer großen Erdrevolution sich hingetrieben sahen, ebenso sieht sich der denkende Theologe genöthigt, ganz auf dieselbe Weise aus den Trümmern und Ruinen der moralischen Welt auf eine große moralische Revolution zurückzuschließen, welche wir Erbsünde nennen. Cuvier sagt: „ich halte dafür, daß, wenn je Etwas auf dem geologischen Gebiete ausgemacht ist, es dieß ist, daß die Oberfläche unserer Erdkugel das Opfer einer großen und plötzlichen Revolution gewesen, deren Zeitpunkt nicht weit über fünf- oder sechstausend Jahre hinaufreichen kann." Ein Pendant hiezu ist die Aeußerung Pascals: „Ohne das Geheimniß der Erbsünde, das unbegreiflichste von allen, sind wir uns selbst unbegreiflich." Er will sagen: die Störungen und Unordnungen, die wir in unserem Innern antreffen, das Gelüsten des Fleisches gegen den Geist, mit der Prädominanz des erstern — all' dieß ist unerklärlich, ohne die Annahme einer großen primären Thatsache (Revolution), von der diese Störung ausging. Als vernünftig-sinnliches Wesen hat der Mensch allerdings eine doppelte Tendenz in sich: die zum Genusse (die sinnliche Tendenz) und die zur Pflicht und Liebe Gottes und des Nächsten (geistige Tendenz). Wäre nun der Mensch im Zustande der Gesundheit (wir sprechen hier, noch ohne die Gnade in Rechnung zu bringen, und setzen den Menschen hypothetisch in den Status naturae purae), so würde sich zwar die eine wie die andere Tendenz in ihm geltend machen, aber so, daß die eine durch die andere nicht gestört würde, denn darin besteht ja eben die Gesundheit, daß jede Lebensverrichtung geschieht, ohne die Thätigkeit der andern Verrichtungen zu behindern, daß alle mit Leichtigkeit vor sich gehen, und zwar die wichtigsten auch am leichtesten. Gerade das Gegentheil finden wir aber bei dem Menschen in moralischer Beziehung. Der Trieb des Genusses hindert die Thätigkeit des Geistes, die zu Gott zurückführen will. Obwohl diese letztere Thätigkeit die höchste und wichtigste ist, wird sie von der niedern doch immer gehindert und findet gar nicht oder nur unter beständigem Kampfe statt. Somit sind die moralischen Lebensgesetze im Menschen gestört. Es sind in ihm nicht bloß zwei verschiedene Arten von Neigungen, sondern eine Gewaltherrschaft des Egoismus über die Liebe; es gibt im Menschen nicht eine einfache harmonische Dualität (aus Leib und Seele), sondern einen krankhaften Dualismus. Dieser rührt nicht, wie manche Philosophen meinen, von der Erziehung her, denn der Gesammtzweck der Erziehung ist ja gerade der,

ein Gegengewicht gegen die Kraft des Egoismus zu bilden. Oder ist jener krankhafte Dualismus etwa nach und nach entstanden? Nein, denn alle Denkmäler bezeugen, daß die menschliche Natur, sowie wir sie in unserem Innern fühlen, nicht die Natur von heute oder gestern, sondern die aller Zeiten ist. Dieser krankhafte Dualismus erklärt sich allein aus dem Sündenfalle, wie die vorhandenen Zustände der Erdoberfläche sich aus einer großen ursprünglichen Erdrevolution erklären. Der Sündenfall ist eine Revolution, wodurch das Gleichgewicht unserer Fähigkeiten gestört worden ist.

4. Nothwendigkeit der Bußwerke und des Fegfeuers.

Nach Abbé Gerbet.

Der Glaube, daß der sündige Mensch zur Bekehrung des Herzens gewisse äußere Werke der Buße hinzufügen müsse, hat darin seinen Grund, daß Christus das Werk der Erlösung nicht durch eine einfache innere Darbringung, durch einen rein innerlichen Akt vollbracht hat, sondern sein Wille, die Menschen zu erlösen, hat sich mit der wirklichen Annahme jener Seelen- und Körperschmerzen verbunden, welche die Leidensgeschichte des Erlösers bilden. Hätte er die Welt nur durch einen innern Seelenakt (Schmerz ꝛc. ꝛc.) erlöst, so würde für den einzelnen Sünder auch nur ein innerer Akt, innere Reue nöthig sein, wodurch er sich mit dem Willen Christi vereinigte. Allein wenn die freiwilligen Leiden, wie wir an Jesus sehen, zum Geheimnisse der Erlösung gehören, so scheint aus demselben Grunde, daß es auch in der Bekehrung des Sünders etwas Analoges geben müsse, damit sie in den Grenzen der beschränkten Kräfte des Menschen dem Charakter des unendlichen Sühnopfers selbst entspreche.

Aber wenn der Heiland durch seine unendlichen Verdienste für uns der Schuld genügt hat, die wir durch unsere Sünden der göttlichen Gerechtigkeit gegenüber auf uns laden, wie bleibt dann auch uns noch eine Strafe zu erleiden? So spricht der Protestant und verwirft die Bußwerke, als dem Dogma von der Wirksamkeit der Erlösung zuwider. Allein, wenn unsere Bußwerke wegen der Werke des Heilands überflüssig sein sollen, so sollte man consequent behaupten, es sei auch unnütz, Gott um Verzeihung unserer Sünden in unseren Gebeten anzuflehen, da das Gebet Christi zur

Erlangung dieser Vergebung für uns, von unendlicher Wirksamkeit ist. — In Wahrheit aber können und sollen wir uns durch innere und äußere Akte Demjenigen anschließen, was Christus für uns gethan hat; — daher Gebet, daher Bußwerke.

Wenn aber die Buße nöthig ist, so bringt uns der einfachste, gesunde Menschenverstand auf die Idee einer über dieses Leben hinaus sich erstreckenden zeitlichen Abbüßung. Hat der Mensch in diesem Leben noch nicht die ganze Buße vollbracht, so vollendet er dieselbe jenseits. Die Abbüßung in dieser Welt und die in jener Welt bilden nicht zwei verschiedene Ordnungen, sondern eine und dieselbe Ordnung. Die Erde ist ein Fegfeuer und das Fegfeuer ist nur eine Fortsetzung der irdischen Buße, ihr letztes Stadium jenseits des Grabes. Auch der Beste ist nicht ohne Makeln. Wenn daher ein Gerechter seine sterbliche Hülle abstreift, ohne noch vollkommen jede allzu irdische Gesinnung abgelegt zu haben, so ist er nicht rein genug für den Himmel, aber es kann dieser Sohn Christi auch nicht der Hölle überliefert werden. Hölle und Himmel sind für ihn unmöglich. Ist es nun nicht vernünftig, zu glauben, daß Gott für ihn thue, was ein Vater für eines seiner Kinder thut, welches einige leichte Vergehen gegen die väterliche Liebe abzubüßen hat? Er verurtheilt dasselbe zu einer zeitweiligen Entfernung von sich.

5. Die alten Bußwerke waren so strenge, die neueren viel milder. Warum? [1])

Nach Abbé Gerbet.

Nicht selten haben protestantische und jansenistische Schriftsteller, wenn sie die Milde der gegenwärtigen Bußdisciplin mit der Strenge der ersten Jahrhunderte verglichen, daraus einen Vorwand hergenommen, um zu behaupten, daß der Geist der Kirche in diesem Punkte sich verändert habe. Diese Anklage gründet sich jedoch nur auf eine oberflächliche und falsche Vorstellung von den Grundsätzen, die zu allen Zeiten in Betreff der Bußwerke obgewaltet haben.

Bei Feststellung der Bußwerke kann man nämlich möglicherweise von zwei Gesichtspunkten ausgehen: a) entweder kann man die zeit-

1) Aus der neuen Sion. Jahrg. 1854.

liche Strafe, welche Gott ob einer Sünde verhängt, zum Maßstabe auch für das kirchlicher Seits aufzulegende Bußwerk nehmen; oder b) man bestimmt die Größe und Art des kirchlichen Bußwerkes nach dem sittlichen Bedürfnisse des Sünders.

So ergeben sich zwei Maßstäbe für Bemessung der Bußwerke. Da jedoch Niemand weiß, wie viel zeitliche Strafe Gott auf jede Art von Sünde legt, so kann die Kirche den ersten Maßstab nicht näher präcisiren, sondern muß ihn nur ganz allgemein halten; doch muß man im Allgemeinen an dem Grundsatz festhalten: „je größer die Sünde, desto größer auch die von der Kirche auferlegte Buße."

Weit wichtiger dagegen war für die Kirche der zweite Maßstab, in dem Grundsatze ausgedrückt: „das Bußwerk richtet sich nach dem sittlichen Bedürfniß des Büßers." Die Kirche hat ja von Anbeginn den Grundsatz aufgestellt, daß die durch sie den Sündern auferlegten Strafen medicinale seien; sie hat, um den eigentlichen Ausdruck zu gebrauchen, statt des bloßen Strafsystems das Verbesserungssystem in der tiefsten Bedeutung des Wortes eingeführt. Was sie also vom Bußwerke will, ist, daß es heilkräftig sei. Als Sünder hat der Mensch nöthig, Handlungen zu verrichten, die ein Heilmittel der Sünde und ihrer Folgen sein sollen; als schwaches Geschöpf, in seiner doppelten Eigenschaft als Mensch und Sünder, hat er nöthig, nicht entmuthigt zu werden. Die heilkräftige Buße soll dieser doppelten geistigen Nothwendigkeit entsprechen; sie soll der Art sein, daß, während sie dem Menschen Uebungen auferlegt, die in ihm die Wurzel der Sünden ertödten, sie ihn nicht im Voraus durch eine Strenge erschrecke, die ihn von der Bekehrung abhalten würde. — Die Anwendung dieses Principes ist ohne Zweifel veränderlich nach den verschiedenen Individuen und nach den verschiedenen Zeitperioden. Wenn deßhalb die Kirche in einer Zeit strengere Bußwerke auferlegt, in einer anderen mildere, so ist sie stets in ihrem Rechte, indem sie immer die medicinale Seite der Buße im Auge hat und das einzelne Bußwerk ihrem Hauptzwecke anpaßt. Dieses ist die Besserung des Sünders, nicht aber daß er hienieden schon alle zeitliche Strafe für seine Sünden abtrage. Was er je auf Erden nicht abträgt, kann, wird und muß jenseits im Reinigungsorte abgetragen werden.

Hieraus erklären sich alle zeitweiligen Veränderungen in der Bußdisciplin. In den ersten Jahrhunderten z. B. war die große Strenge gar nicht nachtheilig; denn nicht die Bußwerke schreckten die

Heiden ab, in die Kirche einzutreten, sondern die Strenge der christlichen Moral und die Gefahren, welche mit dem Bekenntnisse des Christenthums verbunden waren, das waren die Punkte, welche Manche vom Eintritte in die Kirche zurückhielten. Waren sie aber einmal bekehrt, so kamen ihnen die Bußverordnungen als etwas sehr Erträgliches vor im Vergleiche zu all' den Opfern, wozu sie sich hatten entschließen müssen, um Christ zu werden. Mit der Veränderung der Zeiten wurden aber auch in den Bußwerken Veränderungen nöthig.

Man begreift nun auch, warum die Kirche zu gewissen Zeiten an die Stelle der alten Verordnungen andere Werke zu setzen sich veranlaßt fand, die, obgleich sie für die Gläubigen im Ganzen genommen einen von der Abbüßung der Sünden verschiedenen Zweck verfolgten, doch für den Einzelnen einen Bußcharakter hatten. So geschah es zur Zeit der Kreuzzüge. Obgleich ihr allgemeiner Zweck die Befreiung der heiligen Orte war (also kein Bußzweck), so entsprachen dieselben in andern Beziehungen den innersten Bedürfnissen der christlichen Seele, waren für sie heilkräftige Bußwerke.

Es ist aber noch ein anderer Grund nicht zu verkennen, warum die Bußwerke der ersten Jahrhunderte viel strenger waren, als die der spätern. Nichts war schwerer, als den christlichen Begriff der Sünde in den Gemüthern der neubekehrten Heiden fest zu begründen. Die Kirche mußte daher auf diesen Zweck hin die größten Anstrengungen verwenden. Sie schärfte deßhalb den Begriff Sünde nicht nur im Unterrichte ein, sondern drückte ihn dem Geiste noch tiefer ein durch das Rüstzeug der canonischen Bußen. Aus derselben Ursache haben christliche Missionäre auch in neueren Zeiten bei manchen neubekehrten Völkern die alte Bußdisciplin theilweise repristinirt.

6. Beichtstühle in den Katakomben [1]).

Die Katakomben der hl. Agnes zu Rom sind nicht blos merkwürdig durch ihre Malereien, welche Werke der ältesten christlichen Kunst sind und in denen sich die christlichen Dogmen sichtlich abspiegeln; sondern es ist auch ihre Bauart sehr bedeutsam. Die

1) Aus der N. Sion 1854. Die fraglichen Stühle sind auch abgebildet in dem Prachtwerke v. Lovis Perret, catacombes de Rome. Paris 1861, T. II. pl. XIV. XVII. u. XVIII.



gründlichsten Untersuchungen über diese, wie über die andern römischen Katakomben veranstaltete vor Kurzem der Jesuit P. Marchi, der in dieser unterirdischen Welt so einheimisch war, wie kein anderer. In den Krypten der hl. Agnes-Katakomben nun bemerkte Marchi fünf aus Tuffstein gearbeitete Sitze, von denen jeder in einer Ecke angebracht ist, und zwar in der Nähe des Altars.

Die Frage, wozu sie gedient hätten, war jedoch schwer zu beantworten, denn sie paßten in Anbetracht ihrer Aufstellung und Zahl weder zu Sitzen des Bischofs, noch des Predigers oder Katecheten, noch des Diakons und der Diakonissin, wie Marchi überzeugend nachgewiesen hat. Ja, es ließ sich überhaupt gar keine in der alten Kirche als üblich bekannte Funktion entdecken, wozu diese Stühle bestimmt gewesen wären, wenn man nicht annehmen wollte, daß sie als Beichtstühle gedient hätten. Marchi wußte wohl, daß die Hypothese, schon in den Katakomben seien Beichtstühle angebracht gewesen, Bedenken erregen werde, indem man bisher von der Existenz solcher Lokalitäten in der ältesten Kirche noch keine Spur gefunden hatte. Aber Marchi wies zur Begründung seiner Hypothese auf zwei Stellen der ältesten lateinischen Kirchenschriftsteller hin. Aus Tertullian (de poenitentia c. 9) entnahm er die Nachricht, daß sich die Gläubigen, wenn sie beichteten, vor den Priestern auf die Kniee niederwarfen (presbyteris advolvi et caris dei adgeniculari). Von dieser Notiz ausgehend beleuchtete er einige Stellen bei Minucius Felix. In dessen Apologie (Octavius Januarius betitelt) macht ein Heide den Christen den Vorwurf, daß sie die pudenda ihrer Priester anbeten, und der Christ Oktavius widerlegt diese Verleumdung (c. 9 und c. 28. 29.). Marchi meint nun, diese schmähliche Anklage erkläre sich eben aus dem, was Tertullian sagt. Denken wir uns einen von Reue zerknirschten Pönitenten vor dem auf einem Stuhl sitzenden Priester auf den Knieen liegend, wie er die Hände zu ihm emporhebt, wohl auch sein Haupt voll Reueschmerz dann und wann in den Schooß des Priesters sinken läßt. Wenn nun ein Heide diese Gruppe sah, so konnte er, weil er a) vorgefaßte Meinungen über die Schändlichkeiten des christlichen Kultus überhaupt hatte, und b) weil er wohl wußte, daß in manchen heidnischen Mysterien Verehrung der Zeugungskraft und der pudenda vorkomme, — leichtlich die Vermuthung hegen, auch das was er hier sehe, sei den genannten heidnischen Mysterien verwandt. — Hienach glaubte Marchi, daß die fraglichen Stellen des Minucius Felix und Tertullians auf Sitze hinweisen, auf welchen

die Priester die Beichten der Pönitenten entgegennahmen, und daß die 5 Sitze in den Katakomben der hl. Agnes gerade in diese Kategorie gehört hätten. Wir fügen zur Unterstützung noch bei, daß Hieronymus sagt (in s. Commentar über Joel II., T. VI. p. 193 ed. Veron.): locus aptus poenitentiae et confessioni templum est et altare, und daß alle die fünf Sitze, von denen Marchi spricht, in der Nähe eines Altars angebracht sind.

7. Der Ablaß und die Gütergemeinschaft [1]).

Nach Abbé Gerbet.

Wenn es wahr ist, daß viele Gläubige hinter den Grenzen, welche ihre Abbüßung erreichen sollte, zurückbleiben, so ist es ebenfalls offenbar, daß die Heiligen darüber hinausgehen. Alles Volk Gottes kniet um das Kreuz; indeß sind seine Reihen nicht alle gleichmäßig demselben nahe gerückt, und sie bringen ihm ungleiche Tribute freiwilliger Leiden. Im Centrum dieses heiligen Volkes, am Fuße des Kreuzesstammes selbst befindet sich eine Schaar von Seelen, deren Buße zum großen Theil nur reine Liebe ist. Sie waren so heilig, daß sie wenig abzubüßen hatten, und übten so viele Bußwerke, als ob sie die größten Sünder gewesen.

Diese überschwängliche Buße kann nicht unnütz sein. Kein einziges gut ertragenes, zumal aus Liebe getragenes Leiden kann verloren gehen im Reiche Gottes, im Hause der Liebe. Allein kommen diese Werke nur jenen Seelen zu Statten, welche sie geübt? Eine solche vereinzelte Nützlichkeit würde sich mit dem, was wir vom göttlichen Plane wissen, nicht vereinigen lassen. Alles, was gut ist für Ein Glied einer enge verbundenen Familie, ist ein Gut für alle Andern; und dieß ist in der heiligen Familie Gottes noch mehr der Fall, als in der natürlich menschlichen Familie, weil dort die Liebe größer und reiner. Können nun diese überfließenden Bußwerke der Heiligen unsere Buße ergänzen? Ja, denn die Heiligen haben selbst diesen Wunsch gehegt, sie haben darum zu Gott gebetet, sie haben für uns zu leiden begehrt (z. B. Paulus). Soll Gott diese Bitte zurückweisen? Welches Gebet soll erhört werden, wenn das der erhabensten Aufopferung es nicht wird? Und wissen wir nicht, daß in der Gottesstadt die Liebe allmächtig ist?

1) Aus der neuen Sion. 1854.

Es ist daher eine sehr christliche Idee, die Verdienste der Heiligen (und auch die Christi) zu betrachten als einen Schatz bildend zum Gebrauche für alle Gläubigen. Es ist dieß die heilige Gütergemeinschaft in der geistlichen Ordnung. Die Gemeinschaft der physischen Güter kann nicht die Grundlage der weltlichen Gesellschaft sein, weil die Anforderungen der menschlichen Natur und der Familie sich derselben widersetzen. Allein solche Grenzen und Hindernisse für die Gütergemeinschaft bestehen nicht in der Geisterwelt. Hier wirkt das Princip der Gütergemeinschaft nach seinem ganzen Wesen, und im geistlichen Reiche der Liebe ist nur derjenige arm, welcher es selbst sein will. Auf diese Idee der Gütergemeinschaft in der geistlichen Ordnung gründet sich die Lehre vom Ablaß.

Aber wie kann der Papst ihn austheilen? In einer weltlichen Gesellschaft, welche physische Gütergemeinschaft hätte, müßte immerfort eine ganz väterliche Obrigkeit vermittelst gewisser Bedingungen die Vertheilung der Producte nach den Leistungen eines Jeden regeln.

Eine ähnliche Ordnung besteht nun nothwendig auch in der Kirche in Betreff der Gemeinschaft der geistlichen Güter. Die von Christus eingesetzte höchste Auctorität ordnet die Bedingungen, welche jeder Gläubige erfüllen muß, um seinen Theil aus dem Versöhnungsschatze zu nehmen, den die Verdienste Christi und der Heiligen bilden. Sie bestimmt die Acte der Reue, der Buße, der Liebe, mit einem Worte, die guten Werke, welche man verrichten muß, um Theil daran zu nehmen.

V. Professor Dr. v. Drey [1]).

Professor Dr. von Drey wurde zu Killingen, einem Filialorte der Pfarrei Röhlingen bei Ellwangen am 16. Okt. 1777 geboren und am folgenden Tage zur heiligen Taufe gebracht, wo er den Namen Johann Sebastian erhielt. Seine Eltern waren in hohem Grade dürftig; sein Vater ein Hirte. Während der Knabe die Elementarschule in Röhlingen besuchte, bemerkte der dortige Pfarrer, P. Martin Ziegler, ein Exjesuite, von welchem Drey stets mit hoher Achtung sprach, seine hervorragenden Talente, begann ihn in den Anfangsgründen der lateinischen Sprache zu unterrichten, und

1) Aus der Quartalschrift 1853.

bestimmte die Eltern, denselben trotz ihrer Armuth im Herbste 1787 dem Gymnasium zu Ellwangen zu übergeben. Der wohlthätige Sinn der Einwohner Ellwangens machte, wie vielen andern armen Knaben und Jünglingen, auch dem jungen Sebastian das Betreten der wissenschaftlichen Laufbahn möglich, zumal ihn P. Ziegler an seine alten Freunde und Ordensbrüder in Ellwangen, die auch nach kürzlich erfolgter Aufhebung des Jesuitenordens noch Professoren am Gymnasium geblieben, empfohlen und durch sie seinem Schützlinge sogenannte Kosttage und Wochengelder verschafft hatte. Für die nöthigen Schulbücher aber wurde dadurch gesorgt, daß vermöglichere Gymnasisten höherer Klassen ihre entbehrlich gewordenen Exemplare zum Gebrauche überließen. Drey machte solche Fortschritte, daß er schon nach wenigen Jahren anderen Schülern als Privatinstruktor dienen und so seine äußere Lage einigermaßen verbessern konnte. Unter den Lehrgegenständen zogen ihn jezt besonders die lateinischen Historiker an, und dem Schulgange vorauseilend las er sie privatim mit allem Eifer, lernte die eingeflochtenen Reden, namentlich von Livius, auswendig, und declamirte sie auf Feld und Flur. Ein Markstein oder Holzstoß mußte als Rednerbühne dienen. Etwas später lernte er auch Horaz liebgewinnen, und es blieb dieser neben Livius sein Lieblingsschriftsteller, so daß er in späten Jahren noch in beiden mit Vergnügen las, oder auch von Andern, z. B. dem Schreiber dieser Zeilen, sich daraus vorlesen ließ. — Nach dem Studienplane der Jesuiten zerfiel ihre Lehranstalt in Ellwangen in die eigentlichen Gymnasial- und die höheren Lycealklassen. In den ersteren stand die Philologie, in den letztern Physik und Philosophie im Vordergrunde des Unterrichts. Als nun Drey in diese höhern Klassen überging, wurde er auf die Empfehlung seiner Lehrer Instruktor in dem Hause des fürstlich ellwangischen Kanzlers von Baur, und that sich auch jetzt wieder in seinen Studien mit großer Auszeichnung hervor. Mit ihm wetteiferten seine theilweise gleich talentvollen Mitschüler Diemer, Werfer und Weinschenk, trotz der Rivalität ihm innig befreundet und fortwährend von ihm aufrichtig geliebt. Der erstere starb frühzeitig als Oberamtmann in Neresheim; die beiden andern wurden Priester, und wie wir sehen werden, später mehrere Jahre lang Drey's Collegen in Rottweil. Die bedeutendsten Lehrer aber, deren Unterricht Drey in Ellwangen genoß, waren die drei Exjesuiten P. Reb, P. Wagner und P. Emer; bei dem Letztern, dem tüchtigsten unter ihnen, hörte er insbesondere Mathematik und

Physik, und erhielt durch ihn eine Liebe zu diesen Disciplinen, welche nie mehr verschwand. — Nach 10jährigem Aufenthalte in Ellwangen begab sich Drey im Herbste 1797 nach Augsburg, um dort unter Hohenbüchler, Feindl und Rose die Theologie, und unter dem damals berühmten Zallinger das Kirchenrecht zu studiren. Um sich die hiezu nöthigsten äußern Mittel zu verschaffen, übernahm er zugleich die Stelle eines Instruktors im Hause des Zollverwalters an der Wertach=Brücke, eines Italieners, durch dessen Umgang er sich in der italienischen und französischen Sprache sehr übte. Unter seinen Mitschülern aus dieser Zeit stand ihm besonders der nachmalige Domdekan von Jaumann in Rottenburg sehr nahe, und beide blieben von da an 56 Jahre hindurch enge verbunden. Auch Drey's freundschaftliches Verhältniß zu dem seligen Bischofe Peter Mirer von St. Gallen datirt sich aus dieser Zeit. — Nach zweijährigem Aufenthalte in Augsburg trat Drey mit Jaumann und Andern am 4. Nov. 1799 in das Priesterseminar der augsburger Diöcese zu Pfaffenhausen (Landgerichts Mindelheim) ein, wo der geistliche Rath Rösle damals Regens, der später berühmt gewordene augsburger Domdekan Egger aber Repetent war. — Schon in Augsburg, noch mehr im Seminar begann jenes Leiden sich zu entwickeln, welches gerade die besten Mannesjahre Drey's vielfach trübte — die Hypochondrie; angestrengte Studien und gedrückte finanzielle Verhältnisse steigerten das Uebel schon im Entstehen, und mitunter in Folge davon zeigte Drey dem jugendlichen Frohsinn seiner 70 Coalumnen gegenüber bereits ein so gesetztes Wesen, daß sie ihn deßhalb, sowie wegen seiner großen Kenntnisse scherzhaft den „Professor" nannten. Aber auch die stärksten Leiden konnten sein freundliches, sanftes und wohlwollendes Wesen nicht unterdrücken. — Im Mai 1800 drangen die Franzosen in Schwaben vor und schlugen sich bei Mindelheim, so daß man den Kanonendonner in Pfaffenhausen hörte und die Seminaristen entließ, den 11. Mai 1800. Mit mehreren Freunden flüchtete jetzt Drey mitten unter den retirirenden Oestreichern nach seiner Heimath, konnte jedoch schon im Herbste desselben Jahres nach Pfaffenhausen zurückkehren, erhielt bald nach Neujahr 1801 die Subdiakonats= und Diakonatsweihe durch den emigrirten französischen Bischof Juigny von Paris (im Auftrage des Bischofs von Augsburg), übte sich jetzt praktisch im Predigen sowohl in Pfaffenhausen selbst als in der Umgegend, und wurde am 30. Mai 1801 im Dome zu Augsburg von dem Churfürsten von Trier, Clemens Wenceslaus, der

zugleich Bischof von Augsburg und gefürsteter Propst von Ellwangen (somit Drey's Landesherr) war, zum Priester geweiht. Auf seinen eigenen Wunsch und den des ehrwürdigen P. Ziegler wurde er jetzt diesem als Vikar zugewiesen, feierte am 14. Juni 1801 in der Pfarrkirche zu Röhlingen seine erste heilige Messe und verblieb von da beinahe 5 Jahre in dem gleichen Posten als Seelsorggehülfe sowohl bei P. Ziegler als bei dessen Nachfolger Johann Nepomuk Bestlin, welcher später Drey's College als Professor der Theologie in Ellwangen werden sollte. Neben der Seelsorge zogen den jungen Priester besonders die neuen Erscheinungen auf dem Gebiete der deutschen Philosophie an, die Schriften von Kant, Fichte und Schelling, und mit der ihm eigenen geistigen Energie und Gewandtheit drang er auch in dieses Gebiet des Wissens auf eine so tüchtige Weise ein, daß alle seine spätern Arbeiten, Vorträge und Schriften das Gepräge einer gründlichen philosophischen Durchbildung an sich trugen. Ein größerer Wirkungskreis eröffnete sich dem strebenden Manne im Jahre 1806, und die Prophezeihung seiner Coalumnen in Pfaffenhausen begann in Erfüllung zu gehen. Mit Werfer und Weinschenk gemeinsam wurde er im Februar 1806 als Professor an die höhere katholische Lehranstalt zu Rottweil berufen, um hier Religionsphilosophie, Mathematik und Physik zu lehren, und die an sich so verschiedenen Fächer fanden in dem reichen Geiste des jungen Lehrers ihre schöne und würdige Vereinigung. Von da begann er unter anderm seine fleißigen meteorologischen Beobachtungen, die er bis in die letzten Tage seines Lebens fortsetzte und die ihm selbst in schmerzvollen Stunden der Krankheit eine angenehme Beschäftigung gewährten. Die andere Seite seines combinirten Lehramts aber bildete für ihn eine tüchtige Vorbereitung für seinen künftigen höheren Beruf als Professor der Dogmatik, und befähigte ihn zu jener speculativen Behandlung der Theologie, wodurch er sich in Bälde so rühmlich hervorthat. Bei Errichtung der Friedrichsuniversität in Ellwangen, welche die katholische Landesuniversität Württembergs sein sollte, wurde Drey im Jahre 1812 als ordentlicher Professor der Dogmatik, Dogmengeschichte, Apologetik und theologischen Encyklopädie an dieselbe berufen, und damit auf jenen Leuchter gestellt, wo er so lange und so rühmlich glänzen sollte. Seine Collegen waren Spegele, Bestlin, Wachter und Gratz, und mit ihnen gemeinsam erhielt er im Jahre 1813 die theologische Doctorwürde von der Universität Freiburg. Später, im Jahre 1814 trat, nach Spegele's Abgang auf die Pfarrei

Ziegelbach bei Waldsee, Herbst als Professor der alttestamentlichen Exegese in Ellwangen ein; Drey aber schrieb jetzt in den Jahren 1814 und 1815 seine ersten Abhandlungen, zwei lateinische Dissertationen über die Lehre Justin's vom tausendjährigen Reiche [1]), und über das Bußwesen der alten Kirche [2]). Ueber letztere wurden von gewisser Seite her, wie es scheint aus persönlicher Mißgunst, übelwollende Berichte nach Rom erstattet, ohne daß jedoch dem Verfasser Unannehmlichkeiten daraus erwachsen wären. — Nach dem Tode des Königs Friedrich und dem Regierungsantritte des jetzigen Königs wurde die Ellwanger Universität im Jahre 1817 wieder aufgehoben und in der Eigenschaft einer katholisch-theologischen Facultät der Universität Tübingen einverleibt. Wachter und Bestlin traten in die Pastoration zurück, Drey dagegen übersiedelte mit Beibehaltung seiner bisherigen Fächer, in Gemeinschaft mit Gratz und Herbst nach Tübingen, erhielt einen neuen Collegen an Hirscher, und gründete mit diesen dreien gemeinsam im Jahre 1819 die Tübinger theologische Quartalschrift, welche von da in ununterbrochener Reihe fortgeführt wird und gegenwärtig (1864) ihren 46. Jahrgang zählt. Ganz besonders thätig für sie war Prof. Drey, und eine Reihe von Aufsätzen und Recensionen in derselben, durch Klarheit, Präcision und Styl ausgezeichnet, sind aus seiner gewandten Feder geflossen. Schon im Jahre 1819 publicirte er überdieß die „Kurze Einleitung in das Studium der Theologie, mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System", ein Buch, welches unstreitig alle ähnlichen Erscheinungen der damaligen Literatur an lichtvoller Auffassung und geistvoller Behandlung des Stoffes weit überragt. Im Jahre 1823 wurde er von Sr. Majestät unserem Könige mit dem Ritterkreuze des Kronordens beehrt und einige Zeit später, ohne alles eigene Zuthun, als erster Bischof für Rottenburg in Aussicht genommen. Letzteres Projekt zerschlug sich jedoch wieder, zum Theil weil das oben berührte Schriftchen Drey's zu seinen Ungunsten wieder in Erinnerung gebracht wurde, noch mehr aber, weil es unthunlich schien, den Hrn. v. Keller, der bereits Weihbischof und apostolischer Vikar war, wieder zu beseitigen, und auf Drey wurde nun in der

---

1) Observata quaedam ad illustrandam *Justini* martyris de regno millenario sententiam. Gamundiae 1814.

2) Dissertatio historico-theologica originem et vicissitudinem *exomologeseos* in ecclesia catholica ex documentis ecclesiasticis illustrans. Elvaci 1815.

Weise Rücksicht genommen, daß die erste Domherrnstelle ihm vorbehalten blieb und aus deren Einkünften theils sein Professorengehalt erhöht, theils ein besonderer Hülfslehrer für ihn belohnt wurde. In die Domherrnstelle selbst aber wurde er nie eingesetzt. Im Jahre 1832 veröffentlichte er seine „Neue Untersuchungen über die Constitutiones und Canones der Apostel“, wodurch eine seit Jahrhunderten schwebende Frage auf so befriedigende Weise und mit solchem Scharfsinn und solcher kirchlich-archäologischer Gelehrsamkeit gelöst wurde, daß die gelehrten Kritiker aussprachen: „die Akten darüber seien jetzt geschlossen.“ — Nach einer überstandenen sehr schweren Krankheit, die ihn im Jahre 1837 an den Rand des Grabes brachte, wurde Drey auf seinen Wunsch von dem ausgedehnten Lehrfach der Dogmatik enthoben, behielt dagegen Apologetik und Encyklopädie, und gab jetzt in den Jahren 1838 bis 1847 sein treffliches Werk über christliche Apologetik in 3 Bänden heraus. Vom wissenschaftlichen wie vom kirchlich-orthodoxen Standpunkte gleich anerkennenswerth ist es ein schönes Denkmal seines feinen Geistes sowohl wie seiner aufrichtig kirchlichen Gesinnung. Ueberhaupt hat Drey selbst damals, wo das Festhalten an der Orthodoxie in manchen Gegenden Deutschlands dem Zeitgeiste unterlag, sich doch stets als einen treuen Anhänger seiner Kirche und ihres Glaubens bewiesen, und wie bei vielen Andern hat sich auch bei ihm unter günstigeren äußeren Einflüssen durch fortschreitende Studien diese Richtung noch verstärkt und gehoben. — Mit vollem Recht wurde ihm überall große Verehrung und Hochachtung als Mensch, als Lehrer und Schriftsteller zu Theil; tausende von Schülern aus allen Gegenden Deutschlands und der deutschen Schweiz sind zu seinen Füßen gesessen und bewahren ihm bis heute ein dankbares Andenken. Insbesondere gehört der weitaus größte Theil der katholischen Geistlichkeit Württembergs zu seinen Schülern, vom hochwürdigsten Bischofe herab bis zu den Hülfsgeistlichen. So wirkte er volle 40 Jahre im Lehramt rühmlich und segensreich, — da wurde er im Jahre 1846 in den Ruhestand versetzt und zugleich mit dem Commenthurkreuz des Kron-Ordens beehrt. Aber auch im Pensionsstande blieb er fortwährend geistig, ja sogar schriftstellerisch thätig und fertigte noch eine beträchtliche Anzahl von Arbeiten theils für das Freiburger Kirchenlexikon, theils für die Tübinger theologische Quartalschrift, deren Mitherausgeber er bis an seinen Tod geblieben ist. Am 15. Juni 1851 feierte er sein Priesterjubiläum, noch rüstig an Geist und Körper; ja gerade in seinen spätern Jahren erfreute

er sich einer bessern Gesundheit als früher, und nur das Gehör hatte merklich abgenommen. Seit etwa zwei Monaten durfte er wegen Rheumatismen, die übrigens seine heitere Stimmung nur auf Augenblicke trübten, das Haus nicht mehr verlassen; dazu kam in den letzten zwei Tagen eine kleine Unpäßlichkeit, anscheinend eine Indigestion, die Niemand für gefährlich erachtete, und noch wenige Sekunden vor seinem Tode redete er frisch und kräftig (im Bette) mit den Umstehenden. Plötzlich sank er zurück, und war ohne Todeskampf verschieden, am 19. Februar 1853 Vormittags 11½ Uhr. Ein Hirnschlag hatte seinem langen und segensreichen Leben im 76. Jahre desselben ein Ende gemacht. Sein Name ist ruhmvoll eingeschrieben in die Geschichte der katholischen Wissenschaft.

Festrede am Jubiläum des Herrn Dr. von Drey in Tübingen.

Festo SS. Trinitatis 1851.

„Großes that an mir der Mächtige, heilig ist sein Name" [1].

Ein seltenes Fest, meine Brüder, hat uns heute in diesem Gotteshause versammelt, und eine eigenthümlich gehobene und festliche Stimmung hat sich unserer Herzen bemächtigt. Es ist, als ob zu jedem von uns eine innere Stimme sage: „Bedenke, o Mensch, dieser Tag ist heilig." — Es sind heute fünfzig Jahre, daß ein damals junger Priester zum erstenmale an den Altar trat, um zum erstenmale das hochheilige Opfer des Neuen Bundes zu feiern; und heute nach fünfzig Jahren will er abermals feierlich zum Altar hinzutreten, um das Jubelfest seiner heiligen Weihe, sein goldenes Vermählungsfest mit der heiligen Kirche zu feiern.

Ja, Geliebte, ein solches Fest ist eine seltene Feier, Wenige erleben diesen Freuden- und Ehrentag, und noch Wenigere erleben ihn in einem so gesegneten und rüstigen Alter. Auch unserem verehrten Jubelpriester hätte in seinen mittleren Mannesjahren Niemand Solches prophezeit, und er selbst hätte ein so hohes Alter gar nicht zu hoffen gewagt, denn fast alle Jahre legte ihn eine Krankheit auf das Lager der Schmerzen, und wiederholt stand er am Rande des Grabes.

---

1) Luk. 1, 49.

Aber die Hand des Herrn, dem er sein ganzes Leben lang diente, hat ihn geschützt, und aus tausend Gefahren gerettet und segensreich geleitet bis heute.

Eben darum aber, weil er weiß und erkennt, daß nicht Zufall, daß nicht die Natur, daß nicht das eigene Verdienst, nein, daß die Gnade Gottes es gewesen, die ihn bis hieher gebracht, deßhalb will er heute in festlicher Feier Gott Lob und Dank und Preis und Ehre darbringen, und vor dieser zahlreichen Versammlung dem die Ehre geben, dem sie gebührt, dem dreieinigen Gotte.

Dem dreieinigen Gotte. Ja, eben heute feiern wir auch das Fest unseres Glaubens an den dreieinigen Gott. Wird es mir aber auch erlaubt sein, am Feste des dreieinigen Gottes zur Ehre eines Menschen zu reden? Allerdings, denn das ganze Leben dieses Mannes war einerseits eine stete Verkündigung des dreieinigen Gottes, und andererseits verlangt ja der Psalmist gerade, daß Gott in seinen Dienern gelobt werde [1]). Darum loben auch wir heute den dreieinigen Gott, wenn wir von seinem Diener reden, welchen er mit so zahlreichen und großen Gnaden und Gaben ausgerüstet hat.

Wollen wir aber heute zur Ehre des dreieinigen Gottes und seines so bevorzugten Dieners reden, welchen passenderen Stoff können wir da wählen und was können wir besseres thun, als wenn wir die heiligen Empfindungen, welche heute die Seele des ehrwürdigen Jubelpriesters erfüllen, hier feierlich aussprechen. Und wenn wir, Geliebte, alle diese frommen, erschütternden und zugleich erhebenden Empfindungen in einen Satz zusammenfassen, so ruft heute unser Jubelpriester, wie einst die heilige Jungfrau, im Innersten seiner Seele aus:

„Großes hat an mir gethan der Mächtige, heilig ist sein Name."

Diese Worte, wenige aber inhaltsreiche Worte, seien der Gegenstand unserer heutigen Betrachtung.

Es sind jetzt 34 Jahre, daß ich als ein Knabe, der eben der lateinischen Schule übergeben werden sollte, unserem Jubelpriester zum erstenmal vorgestellt wurde. Die Freundlichkeit seines Wesens gab mir den Muth, mit dem damals bereits hochangesehenen Manne ohne Schüchternheit zu reden. Ich freue mich, heute nach 34 Jahren wieder von dieser heiligen Stätte aus zu ihm reden zu können, nach-

1) Ps. 150, 1.

dem uns das Schicksal inzwischen immer näher geführt, mich mehrere Jahre lang zu seinem Schüler, noch länger zu seinem Collegen, bleibend aber und auf immer zu seinem dankbaren Verehrer gemacht hat. Vernehmet mich nun mit Geduld, denn ich rede zum Preise des dreieinigen Gottes, zur Ehre seines Dieners und zum Heile unserer eigenen Seele.

1. Theil.

Ja, Großes hat an ihm gethan der Mächtige, denn er hat ihn vor Tausenden auserwählt und mit seltener Gnade geführt bis heute.

Ein hohes Alter ist eine besondere Gnade Gottes, ein gesundes Alter ist eine zweifache Gnade Gottes, das gesegnete Alter eines Jubelpriesters aber, der eine so schöne Vergangenheit hinter sich hat, ist nicht blos eine dreifache, ist eine vielfache Gnade Gottes. Ein solches Alter ist, wie Salomo sagt, „eine Ehrenkrone, die auf dem Wege der Gerechtigkeit gefunden wird“ [1]); und in der That, auf dem Wege der Gerechtigkeit hat auch unser Jubelpriester diese Ehrenkrone gefunden. Darum sprach Gott zu ihm, wie einst zu Israel: „Die Zahl deiner Tage will ich voll werden lassen“ [2]).

In einem armen Dörfchen, dessen Namen wohl Niemand unter uns kennen würde, wenn es nicht sein Geburtsort wäre, zu Killingen, einem Filialdorfe der Pfarrei Röhlingen bei Ellwangen, wurde unser Jubelpriester am 16. Oktober 1777, also vor 73½ Jahren, von armen Eltern geboren. Die Zeit seiner Jugend war zwischen Studien und Entbehrungen aller Art getheilt; aber die Armuth drückte den edlen Sinn und Geist nicht nieder, vielmehr wurde der alte Satz an ihm wahr: „Je derber die Schläge des Hammers sind, desto fester und besser wird das Eisen.“ Nachdem er den Gymnasialunterricht in Ellwangen genossen, Theologie aber zu Augsburg und in dem bischöflich augsburgischen Seminar zu Pfaffenhausen studirt hatte, erhielt er arm an Hab und Gut, aber reich an Bildung des Geistes und Herzens am 30. Mai 1801 in einem Alter von 23½ Jahren in der Domkirche zu Augsburg die heilige Priesterweihe durch seinen eigenen Landesherrn, den Kurfürsten Clemens Wenceslaus von Trier, welcher zugleich Bischof von Augsburg und Fürst von Ellwangen war. Am 14. Juni 1801 aber feierte er zum erstenmale die heilige Messe.

Der arme junge Priester war unbekannt mit der Welt und

1) Prov. 16, 31.

2) II. Mos. 23, 26.

ungekannt in der Welt; aber von der Vorsehung bestimmt, einst auf den Leuchter gestellt zu werden. Sein Gesichtskreis war damals klein und enge beschränkt, er wurde Hülfspriester eines alten Pfarrers in einer Landgemeinde, seinem eigenen Pfarrorte Röhlingen; aber sein Gesichts- und Wirkungskreis sollte einst ein großer und weit ausgedehnter werden. — Sehet, geliebte jugendliche Freunde [1]), eine wohlbenützte fleckenlose Jugend hat den armen Hirtenknaben hieher gebracht, zu Ehre und Würde geführt.

Es ist ein schöner Beruf, der geistliche Vater einer einsamen Landgemeinde zu werden, ihr Freund und Rathgeber, ihr Tröster und ihre Stütze in allen Fällen des Lebens. Es ist erhebend, den Armen das Brod des Heils zu brechen, den Unwissenden das Licht des Evangeliums anzuzünden, für die Wankenden ein Stab zu sein, die Gefallenen aufzurichten, und in die Wunden, welche Satan schlug, das kostbare Oel der heiligen Sakramente einzugießen. Es ist erschütternd und erhebend zugleich, als Priester an das Lager eines Sterbenden zu treten, und ihm jenen Trost zu reichen, welcher in dieser Lage einzig und allein der wahre ist, und einzig und allein die Schrecken des Todes überwinden kann; — ja dieser Beruf ist schön und heilig, und auch auf ihn läßt sich das Wort des Apostels Paulus anwenden: „Wer nach einem solchen Amte strebt, strebt nach einem guten Werke" [2]). Auch unser Jubelpriester hat darnach gestrebt, und das Ziel seiner Wünsche in Bescheidenheit des Herzens auf eine solche Stelle gerichtet. Aber Gott hatte mit ihm einen andern Plan, denn wer sich nicht selbst unbescheiden und unberufen voranstellt, den stellt Gott voran, und wer die Ehre nicht sucht, den sucht die Ehre selber, während sie demjenigen, der oft krankhaft nach ihr haschen will, beharrlich entflieht.

Im heutigen Festevangelium sprach Christus zu den Aposteln: „Gehet hin und lehret alle Völker" [3]). Ebenso sprach er auch zu unserem Jubelpriester, und wenn wir statt „alle Völker" den Ausdruck: „alle deutschen Volksstämme" setzen, so ist jener Ausspruch Christi an ihm buchstäblich in Erfüllung gegangen. Fraget in Norden, fraget in Süden, blicket nach dem Westen oder nach dem Osten Deutschlands, vom Rheine bis nach Schlesien und von Westphalen bis tief hinein in die Schweiz, überall findet ihr

1) Die Rede wurde in der Conviktskirche in Tübingen gehalten.

2) I. Timoth. 3, 1.

3) Matth. 28, 19.

Schüler dieses Mannes, überall findet ihr Priester, die ihm ein gut Theil ihrer Bildung verdanken, und theils durch seinen mündlichen Unterricht, theils durch seine Schriften, theils durch beides zugleich, in das Heiligthum der kirchlichen Wissenschaft eingeführt wurden. — Gott sprach zu ihm: „Lehre die Völker;" demgemäß wurde er im Jahre 1806 von seinen Obern zunächst zum Professor der Physik, Mathematik und Religionswissenschaft an die höhere Lehranstalt Rottweil berufen, auf welcher damals die Candidaten des geistlichen Standes für Württemberg ihre volle Bildung bis zur Priesterweihe erhielten. Nachdem er hier sechs Jahre lang segensreich gewirkt, wurde er im Jahre 1812 auf die von König Friedrich neuerrichtete zweite oder katholische Landesuniversität Ellwangen als Professor der Dogmatik berufen, und bei Verschmelzung derselben mit der hiesigen Hochschule im Jahre 1817 nach Tübingen versetzt, um auch hier Dogmatik, Apologetik und Encyclopädie der theologischen Wissenschaften, zeitweise auch Dogmengeschichte und andere theologische Disciplinen zu lehren, bis er im August 1846 mit Ehren reich bedacht, für uns aber zu frühe, in den Ruhestand trat. Mit welchem Erfolge er das Lehramt verwaltet habe, und mit welchem Ruhme er es verwaltet habe, ist auch außerhalb der Grenzmarken unseres Vaterlandes bekannt; ja es ist bekannt, daß ein Guttheil der wissenschaftlichen Blüthe, deren sich das katholische Deutschland gegenwärtig erfreut, gerade ihm auch zu danken ist. Doch wie viel er überhaupt in dieser 50jährigen priesterlichen und 40jährigen Lehrerlaufbahn gewirkt habe, zu schildern, bin ich nicht im Stande; Gott weiß es. Wie Viele er durch seinen lichtvollen geistreichen Vortrag von bangen Zweifeln befreit, und zu beseligender glaubensvoller Ueberzeugung geführt habe; ich kann sie nicht zählen, Gott hat sie gezählt. Wie Vielen er zum innern Frieden verholfen, wie Viele er gerettet, wie Viele er zu würdigen Priestern herangebildet, wie Viele er zu einem Segen gemacht hat für ihre künftigen Gemeinden; Niemand kann sie zählen, Gott hat sie gezählt. Fast die ganze Geistlichkeit dieses Landes ist einst zu seinen Füßen gesessen; mit Ehren ergraute Pfarrherrn und junge Priester; alle Stände des Clerus, vom Bischofe herab bis zum Hülfspriester; alle miteinander nennen sich seine Schüler, freuen sich, seine Schüler gewesen zu sein.

Dieser jetzt alte Baum hat viele Früchte getragen, köstliche, segensreiche und heilvolle Früchte. Dieser alte Baum, er ist kein entlaubter Stamm, um ihn her grünen und blühen seine geistigen

Söhne und Enkel; Gott hat ihm eine zahlreiche geistige Nachkommenschaft gegeben; und wohin die Kunde des heutigen Festes gedrungen ist, überall schicken heute, in allen Gauen Deutschlands und der katholischen Schweiz schicken heute edle Priester für den allverehrten Jubelgreis fromme Gebete zum Himmel empor.

Sehet Geliebte, Salomon sagt: „Die Weisheit hat in ihrer rechten Hand hohes Alter, und in der linken hat sie Ehre" [1]). Unserm Jubelpriester hat sie reichlich aus beiden Händen gespendet. Die ewige Weisheit hat ihm aus ihrer rechten Hand ein hohes glückliches Alter, und aus ihrer linken Hand hat sie ihm Ehre, wahre Ehre, in nicht gewöhnlichem Maaße zugetheilt; nicht jene eitle Ehre, wornach die Weltmenschen haschen, nicht jene vergängliche Ehre, die von der Gunst und Mißgunst eines Menschen abhängt, nicht jene trügerische Ehre, welche die innere Leere versteckt, sondern die wahre, bleibende und unvergängliche Ehre, die Gott der Herr seinen treuen Dienern gibt, jene wahre Ehre, welche seinen Namen in der Geschichte der Kirche und der kirchlichen Wissenschaft zu einem ruhmvollen gemacht hat. Sehet, darum ruft er heute in der Inbrunst seines Herzens aus: „Großes hat an mir gethan der Mächtige." Er fügt aber auch bei: „Heilig ist sein Name," und hievon im Folgenden.

2. Theil.

Wie einst Maria, die heilige Jungfrau, weil der Herr Großes an ihr gethan hatte, in die begeisterten Worte ausbrach: „Heilig ist sein Name"; so ruft auch unser Jubelpriester heute im Innersten seiner Seele, bei Erinnerung an all' das Viele und Große, welches der Herr an ihm gethan hat: „Heilig ist sein Name"; ja, heilig ist sein Name, der Name des wahren, des heiligen Gottes.

1. Diese Worte sind erstens ein Ausdruck jener Demuth und Bescheidenheit, die jeden wahren Christen und auch unseren Jubelpriester zieren. Es ist, meine Brüder, ein großer Unterschied zwischen dem Christen und dem Weltmenschen. Wenn dem Letztern etwas Großes gelingt, so schreibt er es sich, seinem eigenen Verstande, seiner Einsicht, seiner Klugheit, seiner Thätigkeit und Berechnung, seiner Ausdauer und Anstrengung zu. Der Christ aber weiß, daß ohne die Gnade Gottes keine Hand stark, kein Verstand scharf, kein Geist erfinderisch, kein Talent fruchtbar, keine Arbeit gesegnet und kein Glück dauerhaft ist. Er weiß, daß Gott das Wollen, das Kön-

---

1) Prov. 3, 16.

nen und Vollbringen gibt, und daß, wenn wir stark sind, dies nur daher kommt, weil Gott stark ist in den Schwachen. Er weiß dies, und spricht darum mit David: „Nicht uns, o Herr, nicht uns, sondern Deinem Namen sei Ehre“ [1]). — Sehet Geliebte, das wollte Maria, das will auch unser Jubelpriester mit jenen Worten sagen. Er will Gott seinem Herrn die Ehre geben wegen Alles dessen, was er durch ihn gewirkt, wegen all' des Segens, den er durch ihn gespendet, wegen all' der Ehre, die er ihm verliehen, wegen all' der Wohlthaten, mit denen er ihn begnadigt hat. Ja, Geliebte, der wahre Christ ist bescheiden; er gleicht der schweren Kornähre, welche in Bescheidenheit das Haupt neigt vor dem, der sie so reich ausgerüstet hat; er gleicht dem Veilchen, das anspruchslos dasteht, aber seine Wohlgerüche weitum verbreitet. — Aus der wahren Bescheidenheit fließt aber auch jene Freundlichkeit hervor, welche jeden wahren Christen auszeichnet, die wohlwollende Freundlichkeit gegen Jedermann, gegen Arm und Reich, Hoch und Nieder, Jung und Alt, jene wohlwollende Freundlichkeit, die von jeher auch ein besonderer Schmuck unseres Jubelpriesters gewesen ist, und wodurch er die Herzen aller derjenigen gewonnen, welche das Glück hatten, im Leben ihm näher zu treten. — Er hat es bei dem Vortrag seiner Wissenschaft nicht nur hundertmal mit dem Munde gelehrt, daß wir aus uns nichts sind, und Alles nur der Gnade zu danken haben; er hat diese große Wahrheit auch stets in seinem Leben geübt. Wer ihn kennt, kennt auch seine Anspruchslosigkeit, wer ihn sah, sah auch seine Bescheidenheit. Viel Anerkennung und Ruhm ist ihm in seinem Leben zu Theil geworden, er aber blieb bescheiden und demüthig, und gab Gott die Ehre. Viel Lob wurde ihm gespendet, viele Auszeichnung ihm zugewandt, und bekanntlich haben Lob und Auszeichnung schon manche an sich edle Natur verdorben; aber unser Jubelpriester blieb demüthig und bescheiden und gab Gott die Ehre.

2. Mit den Worten: „Heilig ist sein Name“ wollte Maria zweitens Gott ihren Dank ausdrücken für das Große, das er an ihr gethan. Eben so will heute auch unser Jubelpriester dem Herrn seine Dankbarkeit darbringen. „Wie soll ich dem Herrn vergelten für Alles, was er mir gethan hat“ [2]), so rief einst der Psalmist aus, und so rufen auch Sie heute, verehrter Jubelpriester. Gott hat Ihnen viel gegeben, die sieben Gaben des heiligen Geistes:

1) Ps. 113, 9. 2) Ps. 115, 12.

Weisheit und Verstand, Rath und Wissenschaft, Stärke und Andacht und Furcht Gottes, sind in reichem Maaße über Sie ausgegossen worden. Darum haben Sie auch vielfach und hundertfach Ursache, heute, zumal am heiligen Altare, mit dem großen Opfer Christi zugleich auch das Opfer Ihres Dankes darzubringen. — Unser Jubelpriester, Geliebte, gehört zu denjenigen Dienern, welchen der Herr zehn Talente anvertraut hat, und dafür dankt er ihm heute. Er danket ihm für den heiligen Beruf, zu dem er ihn auserwählt, danket ihm für den Segen, zu dessen Spender er ihn gemacht, danket Gott für die geistigen und körperlichen Kräfte, die er ihm gegeben, für die vielfache Rettung aus Krankheit und Lebensgefahr. Danket ihm auch für die zeitlichen Güter, die er in seine Hand gelegt hat, und womit er so manche Thräne getrocknet, so manchen Kummer gelindert, so mancher Noth abgeholfen hat. Er danket heute Gott für das heitere, ehrenvolle, annoch thätige, der Kirche und Wissenschaft nützliche Alter, das er ihn hat erleben lassen, und danket ihm für alle Ehre und alles Ansehen, deren er sich schon so lange, in so weiten Kreisen und in so hohem Grade erfreut.

3. Drittens sodann hat dieser Jubelgreis von jeher den Namen des Herrn geheiligt durch einen ehrwürdigen, tugendreichen Wandel, worin er uns Allen Vorbild geworden ist. An ihm ist in Erfüllung gegangen, was die Weisheit spricht im heiligen Buche: „Ein unbeflecktes Leben ist das wahre Greisenalter“ [1]). Auch dafür danket er heute Gott dem Herrn, daß er ihn so gnädig geführt hat auf dem Wege seiner Gebote, daß er ihm Kraft und Einsicht gegeben hat, die Irrwege zu vermeiden und den steilen Pfad zu wandeln, der zum Himmel führt. Während aber unser Jubelpriester hiefür Gott von Herzen dankt, wollen wir Gott von Herzen bitten, daß er auch uns Kraft und Einsicht, Stärke und Beistand verleihe im Kampfe gegen die Sünde. Und er wird uns seinen Beistand geben, wie dem Jubelpriester, wenn dabei unser eigenes Wollen und Streben eben so aufrichtig ist, wie das seinige war. Aber seht, wenn wir innerlich mit der Sünde schon einen geheimen Bund geschlossen haben, dann rufen wir nur mehr zum Schein den göttlichen Beistand an. Und darum fallen so Viele, nicht weil Gott ihnen seinen Beistand nicht sandte, sondern weil der Feind, der von Außen her auf die Festung ihres Herzens andringt, schon zuvor innerhalb dieser Festung selbst

1) Weisheit 4, 9.

geheime Bundesgenossen hat, die nur zum Schein gegen ihn kämpfen, und blos die nächste Gelegenheit abwarten, um dem Feinde die Festung ganz und gar zu überliefern. —

Aber sehet hier an einem Beispiele, wie Gott diejenigen segnet und belohnt, welche in Zucht und Ehrbarkeit, in Mäßigkeit und edler Sitte ihre Tage verleben. Im Buche der Weisheit ruft er uns zu: „Vergiß nicht mein Gesetz und bewahre mein Gebot in deinem Herzen, denn langes Leben, gute Jahre und Frieden werden sie dir bringen" [1]). Und in der That, unserem Jubelpriester hat seine Furcht des Herrn und sein tugendreicher Wandel all' das gebracht: langes Leben, gute gesegnete Jahre, und den wahren Frieden, den dreifachen Frieden, mit Gott, mit dem eigenen Gewissen und mit der Welt. Sehet, Gott hat ihn geheiligt, indem er ihn auf dem Wege der Gerechtigkeit führte, und er hinwiederum hat den Namen Gottes geheiligt, geehrt, gelobt, gepriesen und verkündet, in Rede und That, in Wort und Schrift, als Lehrer, als Priester, als Schriftsteller.

Schluß.

Und nun, meine Brüder, was ist noch übrig? — Daß auch wir Gott danken, weil er uns der Theilnahme an dem heutigen Feste gewürdigt hat; ihm danken, weil er seinen treuen, hochverdienten Diener uns so lange als Muster und Vorbild vor Augen gestellt hat; ihm danken für all' das Gute, das uns Gott durch diesen seinen treuen Knecht erwiesen hat. Mit dem Danke verbinden wir aber auch zugleich die Fürbitte, daß Gott auf das theure Haupt des ehrwürdigen Jubelpriesters auch fortan seine Gnade und seinen Segen legen möge. — Endlich empfehlen wir uns aber auch selbst in das Gebet des frommen Jubilars. Ja, hochverehrter Priester des Herrn, wie Sie vor 50 Jahren, als Sie das heilige Meßopfer zum erstenmal darbrachten, Ihre Lehrer und Wohlthäter dem Herrn im Gebete empfohlen haben, so legen Sie heute, wir flehen darum, Fürbitte ein für Ihre Schüler und Alle, denen Sie Gutes erwiesen haben. Vor Allem aber beten Sie zu Gott für unsere heilige Kirche, der Sie so lange und so treu gedient, beten Sie für geistliche und weltliche Obrigkeit, für den Frieden und die Wohlfahrt der Christenheit, „denn das Gebet der Gerechten," sagt die heilige Schrift, „vermag viel bei Gott" [2]). Amen.

---

1) Prov. 3, 1. 3. 2) Prov. 15, 29. Jacob. 5, 16.

5.

Die liturgischen Gewänder.

Fast alle Schriftsteller über Liturgik, vom Beginn des Mittelalters an, betrachten die christlichen Cultkleider als Nachahmungen der priesterlichen und hohenpriesterlichen Gewänder des A. T. Nur Walafried Strabo im Anfange des neunten Jahrhunderts macht davon eine entschiedene Ausnahme mit seiner Behauptung: in den ersten Zeiten der Kirche habe der christliche Priester in seiner gewöhnlichen Kleidung Messe gelesen [1]). Hat er damit auch nicht ganz das Richtige getroffen, so steht er doch der Wahrheit viel näher als die Andern, welche schon in der Urkirche eine der alttestamentlichen nachgebildete Costümirung der Geistlichen annahmen. Schon vor Jahren sind wir im „Kirchenschmuck" (Jahrg. II. 1858. Heft 12 S. 83 ff.) letzterer Ansicht entgegengetreten, und waren erfreut, daß eine anerkannte Autorität in diesen Dingen, Dr. Bock in Cöln, mit unserer Ansicht großentheils übereinstimmte [2]). Unterdessen haben wir diesen Gegenstand noch eingänglicher erwogen, und wollen im Folgenden die Resultate unserer Studien nicht blos über die angeregte Frage in specie vorlegen, sondern viel allgemeiner auch den Ursprung, das Alter, die Form, Geschichte und Bedeutung rc. der liturgischen Gewänder überhaupt untersuchen. Dabei glauben wir, selbst nach den Publikationen von Dr. Bock nicht Ueberflüssiges zu thun, da er mehr die technische Seite dieses Thema's ins Auge faßte, während uns die archäologische beschäftigen soll.

I. Vor Allem müssen wir die zwei Fragen auseinanderhalten:

1) waren die Kirchengewänder der altchristlichen Zeit von den profanen überhaupt verschieden, und

---

1) De rebus ecclesiasticis c. 25 in der Biblioth. max. P. P. Lugd. T. XV. p. 194.

2) Gesch. der liturg. Gewänder, Bd. I. S. 421 f.

2) waren sie in der Form verschieden? Letztere Frage ist mit Nein, erstere mit Ja zu beantworten.

a) Daß die Cleriker in der Urkirche nicht in ihren gewöhnlichen Gewändern celebrirten, erschließen wir aus einer Aeußerung des Clemens von Alexandrien, dieses berühmten kirchlichen Gelehrten ums Jahr 200. Im dritten Buche seines Paedagogus c. 11 (p. 300 ed. Pott.) tadelt er die Christen seiner Zeit, „daß sie bei ihrem Austritt aus der Kirche mit der Kleidung zugleich die Sitten wechseln, und statt der Gravität und des Ernstes, so sie in der Kirche zeigten, fortan Leichtfertigkeiten aller Art sich erlauben." Wenn nun schon die Laien, und von diesen spricht Clemens, mit andern als den gewöhnlichen Gewändern in der Kirche erschienen, so war dieß gewiß noch mehr bei den Priestern der Fall.

b) Noch deutlicher sprechen die apostolischen Constitutionen, die zwar nicht von den Aposteln selbst herrühren, aber doch im dritten und vierten Jahrhundert entstanden, und die Ansicht und Praxis nicht blos ihrer Zeit, sondern vielfältig der allerältesten Kirche repräsentiren. In Buch VIII. Capitel 12 dieser Constitutionen verordnet angeblich der Apostel Jakobus d. ä., „daß der Bischof in einem glänzenden Gewande (λαμπρὰν ἐσθῆτα μετενδὺς, splendidam vestem indutus) und von Priestern umgeben, am Altare erscheinen solle." — Daß schon der Apostel Jakobus dieß angeordnet habe, ist eine dem ganzen Charakter der apostolischen Constitutionen homogene Fiktion oder Einkleidung; dagegen erhellt aus dem Ganzen deutlich, daß zur Zeit der Abfassung dieses Werkes der Bischof in einem besondern Festkleide den Gottesdienst vollzog.

c) Hiefür zeugt auch Hieronymus, wenn er in seinem Commentar zum 44. Kapitel Ezechiels schreibt: „Wir dürfen nicht mit den täglichen und für jedweden Gebrauch des gewöhnlichen Lebens bestimmten Kleidern in das Allerheiligste eintreten, sondern müssen mit reinem Gewissen und reinen Gewändern die Geheimnisse des Herrn behandeln." Und etwas später: Religio divina alterum habitum habet in ecclesia, alterum in usu vitaque communi.

Geht nun aus diesen und andern Stellen hervor, daß die Kleidung der Cleriker beim Gottesdienste von der des gewöhnlichen Lebens verschieden war, so folgt daraus doch nicht eine Verschiedenheit auch der Form nach. Wohl war der jüdische Cult ein Prototyp des christlichen, und da in der alttestamentlichen Heilsökonomie eine besondere Priesterkleidung bestand, so möchte man allerdings vermuthen,

daß auch im N. Bunde Aehnliches stattgehabt habe; allein die Gründe für werden durch die Gründe, die dagegen sprechen, weit überwogen.

a) Es wird wohl keinem Zweifel unterliegen, daß die Apostel nach dem Beispiel ihres Meisters in der landesüblichen Tracht das heilige Abendmahl feierten, die Gebete verrichteten und die Anfänge des specifisch christlichen Cultus vollzogen, wovon uns die Apostelgeschichte 2, 42. 46. 47 berichtet. Auch die Tradition weiß von keinem liturgischen Gewande der Apostel, mit Ausnahme des πέταλον oder Stirnbands, welches die Apostel Johannes und Jakobus d. j. nach Art des jüdisch-priesterlichen ציץ getragen haben sollen [1]). Allein wir müssen beachten, daß die Apostel schon darum, weil das jüdische Priesterthum an einen besondern Stamm, und noch enger ausschließlich an die Familie Aarons geknüpft war, unmöglich daran denken konnten, den Ornat der jüdischen Priester sich selbst anzueignen. Es wäre dieß auch dem Fundamentalgedanken: „das jüdische Opfer und Gesetz haben ihr Ende erreicht", völlig entgegen, eine Erneuerung dessen gewesen, was abgeschafft war. Erst nach gänzlicher Ueberwindung des Judenthums, nach dem Ende des zweiten jüdischen Kriegs, wäre eine theilweise Adoption alttestamentlicher Cultkleider möglich gewesen, und erst in dieser Zeit kann auch obige Sage in Betreff der Apostel Johannes und Jakobus entstanden sein.

b) Als die Apostel nach dem Tode des Herrn den Samen des göttlichen Wortes auch in andere Gegenden übertrugen, daselbst predigten, das Abendmahl feierten und Gemeinden gründeten, geschah auch dieß sicher in ihrer gewöhnlichen Tracht, und die von ihnen Bekehrten, die hellenistischen Juden und Ἕλληνες, waren, wie die epistola ad Diognetum c. 5 ausdrücklich sagt, in Beziehung auf Kleidung u. dgl. von den Heiden, unter denen sie wohnten, nicht im Geringsten verschieden. Von einer besondern priesterlichen Kleidung ist hier noch keine Spur zu entdecken, vielmehr muß sie durch die allgemeine Behauptung dieses Briefes, der aus dem Anfange des zweiten Jahrhunderts stammt, als ausgeschlossen erscheinen, und in der That sahen wir jüngst in der Katakombe des hl. Calixtus zu Rom ein aus der christlichen Urzeit stammendes Gemälde, einen christlichen Liturgen darstellend, der in gewöhnlicher Kleidung, (wie wir sie an Duzenden anderer Katakombenbilder sahen), Fisch und Brod opfert.

1) Euseb. hist. eccl. lib. III., 31. V., 24. Hieron. de viris illustr. c. 45. Epiphan. haer. 78, 14.

c) Weiterhin berichtet das Pontifikalbuch, daß Papst Stephanus ums Jahr 260 verbot, die Kirchenkleider auch im bürgerlichen Leben zu tragen (hic constituit, sacerdotes et levitas vestibus sacratis in usu quotidiano non uti, et nisi in ecclesia tantum, s. bei **Baron.** ad ann. 260, 6 und im röm. Brevier lect. IX. des 2. August). Diese wenigen Worte bestätigen sowohl unsere erste als zweite Behauptung; die letztere insofern, als das fragliche Verbot nur nöthig erscheinen konnte, wenn die Kirchenkleidung mit der profanen der Form nach identisch war, denn nur bei solcher Formgleichheit konnten Fälle vorkommen, daß einzelne Geistliche das Kirchengewand auch im gewöhnlichen Leben trugen. Jene Worte bestätigen aber auch unsern ersten Hauptsatz, daß das Kirchengewand doch von dem des gewöhnlichen Lebens wieder verschieden war und einzig und allein im Hause Gottes gebraucht werden durfte. Ja wir sind jetzt in der Lage, unsern ersten Hauptsatz noch zu vervollständigen durch die Bemerkung: daß wenn auch zunächst die Apostel und ihre Schüler den christlichen Cult in ihrer gewöhnlichen Kleidung vollzogen, doch schon in Bälde bei Consolidirung der Gemeinden aus Respekt gegen das Heilige die Praxis entstand, für den heiligen Dienst eigene und bessere Kleider zu bestimmen, die dann im profanen Leben nicht mehr gebraucht werden durften.

d) Noch weitere und kräftige Belege für unsere These werden sich uns später ergeben, wenn wir die Cultgewänder im Einzelnen betrachten. Wir werden dann finden, daß fast alle und gerade die wichtigsten Cultkleider des christlichen Alterthums in Form und Namen mit den Profangewändern des Alterthums harmonirten, während sie mit dem alttestamentlichen Priestercostüme gar keine oder nur höchst schwache Aehnlichkeit hatten. Erst in den spätern Jahrhunderten fing man an, solche Aehnlichkeiten aufzusuchen und herbeizuführen, d. h. man brachte an manchen christlichen Cultkleidern gewisse Veränderungen an, um sie den alttestamentlichen einigermaßen zu conformiren, oder nahm alttestamentliche Gewandstücke wie das Rationale ganz und gar in die Kirche herüber, und war bestrebt, selbst da Aehnlichkeiten zu entdecken, wo in der That keine vorhanden waren.

Wenn die Kirchenkleider, wie aus den oben angeführten Worten Stephans I. erhellt, nicht auch im bürgerlichen Leben getragen werden durften, so lag ihre Einsegnung von selbst nahe, denn das ist ja eben ein Theil des Begriffes der kirchlichen benedictio, daß ein Ge-

genstand fortan ausschließlich nur dem kirchlichen Gebrauche gewidmet sein solle, und die benedictiones constitutivae bestehen gerade darin, daß durch sie res sive personae divino cultui destinantur. Zu den constitutiven Benediktionen aber (im Unterschied von den invocativae) gehören die benedictiones aquae, vestium sacerdotalium, mapparum altaris etc.[1]). Die priesterlichen Gewänder stehen hier auf ganz gleicher Linie mit den s. g. vestes altaris, den Altardecken, Corporalien und sonstigen Paramenten, in Betreff deren die Synode von Clermont in Auvergne im J. 535 verordnete: „Leichname dürfen nicht mit Pallen und andern Kirchengeräthen, namentlich nicht mit dem Corporale zugedeckt werden, und man darf keine Kirchengeräthschaften zur Ausschmückung von Hochzeiten herleihen[2]).“ Verwandt damit war das weitere Verbot, daß Frauenspersonen die kirchlichen Geräthschaften ꝛc. nicht berühren durften (c. 15 Dist. XXIV. im corp. jur. can.). Wenn wir nun von den kirchlichen Paramenten und Ornamenten überhaupt zeigen können, daß sie schon frühzeitig in der christlichen Kirche eigens geweiht wurden, so dürfen wir auch in Betreff der Cultkleider das Gleiche vermuthen. Und Ersteres können wir in der That. Der griechische Kirchenhistoriker Sozomenus (ums Jahr 450) erzählt uns im zweiten Buche c. 26 seiner Kirchengeschichte, daß im Jahre 335 die von Constantin d. Gr. auf dem Calvarienberge erbaute Kirche sammt den von ihm dargebrachten Kostbarkeiten und Weihegeschenken (κειμήλιά τε καὶ ἀναθήματα) von den eigens hiezu nach Jerusalem berufenen Bischöfen geweiht worden sei. Daß unter diesen Keimelien ꝛc. auch Kleider gewesen seien, wird nun allerdings nicht ausdrücklich hervorgehoben, ist aber doch wahrscheinlich, zumal in einer Zeit und in einer Gegend (Orient), wo kostbare Kleider gar oft als Präsente gegeben wurden und werden. Und diese Wahrscheinlichkeit wächst noch, wenn wir bei Theodoret (hist. eccl. lib. II. 27) lesen, daß Kaiser Constantin d. Gr. dem Bischof Makarius von Jerusalem eine ἱερὰ στολὴ zum Geschenke gemacht habe. Heißt diese Stola nicht gerade deßhalb ἱερὰ, weil sie für den gottesdienstlichen Gebrauch eingesegnet war? Und werden nicht aus demselben Grunde die Kirchenkleider auch vom römischen Pontifikalbuch (in der oben angeführten Stelle über Papst Stephanus) vestes sacratae genannt? Auf eine Benediktion der Kirchenkleider

---

1) Vgl. Gavantus, thes. rit. ed. Merati, Venetiis 1749. p. 491.
2) S. m. Conciliengesch. Bd. II. S. 379 f.

weisen ferner auch die zahlreichen Dekrete der alten Synoden von Laodicea (c. 21), Agde (c. 66), Auxerre (c. 37), und Braga (c. 3) hin, wornach dieselben von keinem Laien, ja nicht einmal von einem Subdiakon berührt und zu keinem profanen Zweck benützt werden durften [1]).

Für die Benediktion der liturgischen Gewänder spricht ferner das Sakramentar Gregors d. Gr., wenn es in dem Ordo ad ecclesiam benedicendam in dem Gebete zur Weihung der kirchlichen Geräthschaften auch der vestimenta sacerdotalia gedenkt [2]); das älteste vollständige Benediktionsformular aber gibt uns das alte Yorker Pontifikalbuch, welches von Erzbischof Egbert, dem Zeitgenossen unseres Apostels Bonifazius, herrühren soll. Edmund Martene theilte es in seinem berühmten Werke de antiquis ecclesiae ritibus mit (lib. I. cap. VIII. art 11. ordo 2) und wir erheben daraus folgendes:

1. Incipit benedictio ad stolas vel planetas, quando levitae seu presbyteri ordinandi sunt.

Deus invictae virtutis triumphator et omnium rerum creator ac sanctificator, intende propitius preces nostras, et has stolas sive planetas leviticae ac sacerdotalis gloriae ministris tuis frequentandas tuo proprio ore benedicere et sanctificare consecrareque digneris, omnesque eis utentes, tuisque mysteriis a nobis indignis consecrandis aptos, et tibi in eis devote et amabiliter servientes, gratos efficere concedas, et nunc et per infinita secula seculorum. Amen.

2. Incipiunt orationes ad vestimenta sacerdotalia seu levitica.

Omnipotens sempiterne Deus, qui per Moysen famulum tuum pontificalia et sacerdotalia atque levitica vestimenta ad explendum ministerium eorum in conspectu tuo ad honorem et decorem nominis tui fieri decrevisti, adesto propitius invocationibus nostris, et haec indumenta sacerdotalia ... ingenti benedictione per nostrae humilitatis servitutem purificare, benedicere et consecrare digneris, ut divinis cultibus et sacris mysteriis apta et benedicta existant etc.

Domine Deus, pater omnipotens, rex magnificus triumphator, qui ... diversi generis ornamenta et vestimenta sacerdo-

1) Vgl. meine Conciliengesch. Bd. I. S. 739. Bd. II. S. 461. Bd. III. S. 42 u. 107.

2) Gregorii M. Opp. ed. Migne, T. 78 des Cursus Patrol. p. 157 sq. edit. Benedict. p. 150.

talia fieri et ornari sacerdotes tibi servientes jussisti, exaudi propitius orationem nostram, ut hanc planetam (seu poderem, albam, ac stolam, cingulum orariumque) dextera tua benedicere, sanctificare, consecrare et purificare digneris etc.

Die Synode zu Poitiers i. J. 1100 und Papst Innocenz III. erklärten einzig die Bischöfe für berechtigt zur Benediktion der kirchlichen Gewänder [1]); bei den Griechen dagegen herrscht die Praxis, daß ihre Cultkleider nicht ein für allemal, sondern vor jedem einzelnen Gebrauch von dem Priester, der sie anzieht, eingesegnet werden.

Die Farbe der Kirchenkleider war bis ins Mittelalter hinein stets weiß, für alle Stufen der Geistlichkeit, und schon bei den Heiden galt weiß als die Farbe der Freude und religiösen Festlichkeit; deßhalb sagt Cicero (de leg. Lib. II.): color albus praecipue decorus Deo est; Ovid aber (fasti I, 79) singt:

Vestibus intactis tarpejas itur ad arces,
Et populus festo concolor ipse suo est.
(Nur im reinen Gewand geht's zu tarpejischen Burgen,
Und selbst das Volk in der Farb' passet zum Feste sich an.)

Von candidis vestibus der Bischöfe, Priester, Diakonen und aller Cleriker spricht schon Hieronymus (lib. I adv. Pelagium); weißer Caseln gedenkt Gregor von Tours in der vita Nicetii, Erzb. von Lyon [2]), von schwarzen Kirchengewändern aber berichtet zuerst Theodorus Lektor, erzählend: Erzbischof Acacius von Constantinopel (i. J. 475) habe aus Trauer über die Angriffe des Kaisers Basiliskus auf die Synode von Chalcedon sich und seinen Sitz und Altar mit schwarzen Kleidern bedeckt [3]).

Die erste Erwähnung der jetzigen fünf Kirchenfarben will Binterim (Denkwürdigk. Bd. IV. Thl. I. S. 197) in dem Werke de divinis officiis finden, das früher Alkuin zugeschrieben, aber neuern Untersuchungen gemäß erst im 10ten oder 11ten Jahrhundert verfaßt wurde. Ich finde jedoch in diesem Buche durchaus nicht dasjenige, wofür es Binterim citirt; wohl spricht der Verfasser in

---

1) Vgl. m. Conciliengesch. Bd. V. S. 235 u. Innocentii III. lib. I. c. 9 de sacro altaris mysterio bei Migne, T. 217 p. 779. Die Worte dieses Papstes lauten: specialiter ad pontifices spectat, clericos ordinare ... vestes et vasa consecrare.

2) Biblioth. max. PP. Lugd. T. XI. p. 943.

3) Theodori Lect. hist. eccl. Excerpt aus Buch I. gegen Ende. Vgl. meine Conciliengesch. Bd. II. S. 581.

c. 38 von verschiedenen Farben kirchlicher Gewänder, aber er hat dabei sichtlich den Ornat des alttestamentlichen Hohenpriesters im Auge, und will zeigen, daß dessen Stoffe und Farben Symbole der Tugenden gewesen seien, durch welche sich die Christen auszeichnen müßten. „Zu diesem Ornate, sagt er, wurde vor Allem Gold verwendet, das den Glanz der göttlichen Weisheit symbolisirt (quod est splendor sapientiae divinae). Mit dem Golde wurde der Hyazinth (d. i. die hyazinthfarbene Tunika des Hohenpriesters) verbunden, und diese Luftfarbe bedeutet die Sehnsucht nach dem Himmel. Weiter wurde Purpur gebraucht, der die Farbe des Blutes nachahmt und an das doppelte Martyrium erinnert, nämlich an den Tod für Christus, und an die Mortification der eigenen Glieder mit ihren Begierden und Lastern. Weiterhin lehret der doppeltgefärbte Scharlach (coccus bis tinctus) die doppelte Liebe zu Gott und zu den Menschen, der Byssus aber deutet die doppelte Keuschheit, der Seele und des Leibes an [1]). Wenn dann der Autor im folgenden Kapitel von den neutestamentlichen Kirchenkleidern redet und ihre symbolischen Bedeutungen angibt, schweigt er überall von der Farbe, ausgenommen bei der *alba* poderis, und gibt nur an zwei andern Stellen dürftige Andeutungen darüber. Nach c. 40 ist der Diakon bei der Messe mit einer kreuzförmigen Dalmatik bekleidet, deren weiße Farbe den Diener Christi an die Keuschheit des Leibes und der Seele mahnet. Dieses Kleid hat aber auch scharlachrothe Streifen, die an das zur Erlösung der Welt vergossene Blut Christi erinnern sollen (Quod eadem vestis candidatem habet, ostendit ministrum Christi candorem castitatis mente simul et corpore habere decere, qui auctoritatem Evangelium praedicandi in ecclesia retinet. Habet et coccineas virgulas, sanguinem Christi pro salute mundi effusum declarantes). Außer der gewöhnlichen weißen Farbe der Kirchenkleider nennt Pseudo-Alkuin noch die schwarze, wenn er c. 7 schreibt: „am Tage Mariä Reinigung findet in Rom eine Litanei (Bittgang) von der Kirche St. Adrian nach St. Maria statt. Gleich bei Beginn des Tages begeben sich Clerus und Volk in die Kirche St. Adrian, da den Papst zu erwarten. Ist dieser angekommen, so zieht er schwarze Kleider an, und ebenso der Clerus (ingressus pontifex sacrarium induit se vestibus nigris, et clerus similiter), und Jeder empfängt aus der Hand des Papstes eine

1) Siehe im Anhange zu Alcuini Opp. bei Migne, Cursus Patrol. T. 101. p. 1240.

Kerze u. s. f." Von dunkeln Kirchenkleidern spricht der Verf. endlich auch in c. 18, wenn er sagt, daß am Charfreitage um die fünfte Stunde des Tages, wenn der Papst und alles Volk in der Kirche erschienen, der Archidiakon mit den übrigen Diakonen, in dunkeln Planeten (induti planetis fuscis) unter dem Vortritt von zwei Fakelträgern ohne ein Wort zu sprechen von der Sakristei zum Altare schreitet, und sich nach gewöhnlicher Weise vor den Stuhl des Papstes stellt." Von weitern Kirchenfarben ist hier keine Rede. Sie begegnen uns erst, mit bereits wohl entwickelter, aber doch nicht ganz fixirter Praxis, bei Innocenz III. In Buch I, c. 65 seines berühmten Werkes de sacro altaris mysterio handelt er expresse von den vier Hauptfarben (de quatuor coloribus principalibus), erörtert deren symbolische Bedeutung und nennt die Tage, an denen die eine und andere gebraucht werde. Weiß erscheint dabei als allgemeine Fest- und Freudenfarbe, roth wird als Symbol des Blutes an Martyrtagen, schwarz an Trauer- und Bußtagen gebraucht [1]), an Ferial- und gewöhnlichen Tagen aber seien grüne Kleider anzuwenden, weil grün die Mitte halte zwischen weiß, schwarz und roth. Die nachmalige fünfte Hauptfarbe, violett, erscheint bei Innocenz nur als Nebenart der schwarzen Farbe, und sie wurde, wie er sagt, hauptsächlich am Feste der unschuldigen Kinder und am Sonntag Lätare gebraucht, wie denn auch jetzt noch bei Todtenmessen violette Gewänder statt der schwarzen angewendet werden dürfen, laut Dekret der Congregatio Rituum v. 21. Juni 1670. Als Abarten der rothen und grünen Farbe nennt Innocenz den color coccineus (scharlachroth) und croceus (safrangelb statt grün), und stellt beide in das gleiche Verhältniß zu roth, wie violett zu schwarz. Und wenn im Ceremoniale episcoporum (lib. II, 13 und 20) noch ein color rosaceus am dritten Sonntag im Advent und am vierten Fastensonntag erscheint (aber nur für die missa solemnis), so bemerkt dagegen Innocenz, daß da und dort rosenrothe Gewänder an Martyrerfesten, an den Tagen der Bekenner und Jungfrauen dagegen safrangelbe und lilienweiße Kleider im Gebrauch seien [2]).

---

1) Bei den Griechen ist roth die Farbe der Trauer und Symbol des Todes, s. Goar, Euchólog. Graec. p. 113. vgl. dagegen die folg. Seite.

2) Die betreffenden Stellen bei Innocenz (l. c.) lauten: Quatuor autem sunt principales colores, quibus secundum proprietates dierum sacras vestes ecclesia Romana distinguit: albus, rubeus, niger et viridis. Nam et in legalibus (alttestamentl.) indumentis quatuor colores fuisse leguntur: byssus

Den Griechen mangelt die so schöne und tiefsinnige Farbensymbolik des Abendlands vollständig, nur bei Trauergottesdiensten bedienen auch sie sich der schwarzen Farbe für das Phelonion des Priesters und das Sticharion des Diakons, und wenn sie auch sonst an ver-

---

et purpura, hyacinthus et coccus (Exod. 28). Albis induitur vestimentis in festivitatibus confessorum et virginum, rubeis in solemnitatibus apostolorum et martyrum. Hinc sponsa dicit in Canticis: »*dilectus meus candidus et rubicundus*« (cant. 5), *candidus* in confessoribus et virginibus, *rubicundus* in martyribus et apostolis. Hi et illi sunt flores rosarum et lilia convallium. Albis indumentis igitur utendum est in festivitatibus confessorum et virginum propter integritatem et innocentiam. Nam candidi facti sunt Nazaraei ejus et ambulant semper cum eo in albis (Threni 4, 7). Virgines enim sunt et sequuntur Agnum, quocunque ierit (Apoc. 14). Propter eam causam utendum est albis in solemnitatibus, scilicet in solemnitatibus angelorum . . ., in nativitate Salvatoris et praecursoris, quoniam uterque natus est mundus, i. e. carens originali peccato (Joannes etsi fuit conceptus in peccato, fuit tamen sanctificatus in utero); in Epiphania propter splendorem stellae, quae Magos adduxit . . ., in Ypopanti (Lichtmeß, v. ὑπαπάντη = Begegnung zwischen Simeon und dem Christuskind) propter puritatem Mariae . . ., in coena Domini propter confectionem chrismatis, quod ad mundationem animae consecratur . . ., in Resurrectione propter angelum testem et nuntium resurrectionis, qui apparuit stola candida coopertus (Marc. 16.) . . ., in Ascensione propter nubem candidam, in qua Christus ascendit . . . Illud autem non otiose notandum est, quod, licet in consecratione pontificis talibus indumentis sit utendum, consecrantibus scilicet et ministris (nam consecrandus semper albis utitur), qualia secundum proprietatem diei conveniunt, in dedicatione tamen ecclesiae semper utendum est albis, quocumque dierum dedicatio celebretur. Quoniam in consecratione pontificis cantatur missa diei, sed in dedicatione basilicae dedicationis missa cantatur. Nam et ecclesia virgineo nomine nuncupatur secundum illud Apostoli: *Despondi enim vos uni viro virginem castam exhibere Christo* (II. Cor. 11) . . . — Rubeis autem utendum est indumentis in solemnitatibus apostolorum et martyrum propter sanguinem passionis, quem pro Christo fuderunt . . . (et) in festo crucis, de qua Christus pro nobis sanguinem suum fudit . . . Vel in festo crucis melius est albis utendum, quia non passionis sed inventionis vel exaltationis est festum. In Pentecoste propter sancti Spiritus fervorem, qui super apostolos in linguis igneis apparuit . . . Licet autem in apostolorum Petri et Pauli rubeis sit utendum, in conversione tamen et cathedra utendum est albis. Sicut licet in nativitate sancti Joannis sit albis utendum, in decollatione tamen ipsius utendum est rubeis. Cum autem illius festivitas celebratur, qui simul est et martyr et virgo, martyrium praefertur virginitati, quia signum est perfectissimae charitatis, juxta quod Veritas ait: *Majorem charitatem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis* (Joann. 14). Quapropter et in commemoratione Omnium sanctorum quidam rubeis utun-

schiedenen Festen die Farben wechseln, so geschieht dieß nicht, um einen Tag oder eine Festzeit zu symbolisiren, sondern nur um mit den Prachtgewändern abzuwechseln und für die höchsten Feste die kostbarsten und schönsten zu verwenden.

Es scheint mir nun zweckmäßig, der Detailuntersuchung über die liturgischen Gewänder einige Bemerkungen über die gewöhnlichen Kleider der Griechen und Römer voranzustellen, welche, ohnehin selbst großentheils aus dem Orient entlehnt, bei der allgemeinen Verbreitung griechischer Sitte und des römischen Reichs auch auf den Orient wieder rückwirkten, und so bei der Mehrzahl der alten Gläubigen, selbst bei vielen Judenchristen in Uebung und Gebrauch waren.

Das Unterkleid für Männer und Frauen in der griechischen Welt, in Asien und Europa, war der Chiton (*χιτών*), eine Art Hemd, fast immer von weißer Farbe, aus Linnen oder Wolle, bei den Joniern und überhaupt im Orient bis zu den Knöcheln herabreichend

---

tur indumentis, alii vero, ut curia Romana, candidis; cum non tam in eadem sed de eadem solemnitate dicat ecclesia, quod sancti secundum Apocalypsim Joannis (c. 7) stabant in conspectu Agni, amicti *stolis albis*. Nigris autem indumentis utendum est in die afflictionis et abstinentiae, pro peccatis et pro defunctis; ab Adventu scilicet usque ad Natalis vigiliam, et a Septuagesima usque ad sabbatum Paschae. Sponsa quippe dicit in Canticis: *Nigra sum, sed formosa, filiae Hierusalem, sicut tabernacula Cedar, sicut pellis Salomonis; nolite me considerare, quod fusca sim, quia decoloravit me sol.* In Innocentum autem die quidam nigris, alii vero rubeis indumentis utendum esse contendunt. Illi propter tristitiam, quia *vox in Rama audita est, ploratus et ululatus multus, Rachel plorans filios suos, et noluit consolari, quia non sunt* (Jerem. 31). Nam propter eamdem causam cantica laetitiae subticentur, et non in aurifrigio mitra defertur (es wird keine goldgestickte Mitra getragen). Isti propter martyrium, quod principaliter commemorans inquit ecclesia: *sub throno Dei sancti clamant, vindica sanguinem nostrum* etc. (Luc. 18. Apoc. 6). Propter tristitiam ergo, quam et silentium innuit laetitiae canticorum, mitra quae fertur non est aurifrigio insignita, sed propter martyrium rubeis est indumentis utendum. Hodie utimur violaceis, sicut in *Laetare Hierusalem;* propter laetitiam, quam aurea rosa significat, pontifex Romanus portat mitram aurifrigio insignitam, sed propter abstinentiam nigris immo violaceis utitur indumentis. Restat ergo, quod in diebus ferialibus et communibus *viridibus* sit indumentis utendum, quia viridis color medius est inter albedinem et nigredinem et ruborem. Hic color exprimitur ubi dicitur: *Cypri cum nardo, nardus et crocus* (Cant. 4). Ad hos quatuor caeteri referuntur. Ad rubeum colorem coccineus, ad nigrum violaceus, ad viridem croceus. Quamvis nonnulli rosas ad martyres, crocum ad confessores, lilium ad virgines referant. Innocentii III. lib. I, 65 de sacro altaris mysterio.

(ποδήρης), bei den Doriern und theilweise auch in Athen kürzer. Manche Exemplare hatten Aermel, die entweder nur den Oberarm bedeckten, wie bei den Frauenhemden unserer Tage, oder herab bis zum Handgelenk reichten. Der ärmellose Chiton aber bestand einfach aus einem länglich viereckigen Stücke Zeug, das um den Leib geschlagen wurde. So war die eine und zwar die rechte Seite des Leibs natürlich ganz bedeckt, auf der andern aber, wo die beiden Tuch-Enden zusammengeschlagen wurden, mußten Nesteln oder Knöpfe rc. angebracht werden, wenn der Leib auch hier bedeckt sein sollte. Der rechte Arm wurde durch eine im Tuch angebrachte Oeffnung herausgestreckt, und so das Kleid auf dieser Seite festgehalten (es saß ja so von selbst auf der Schulter auf), links dagegen heftete man die beiden obern Zipfel der Tuch-Enden mit einer Spange auf der Schulter zusammen, so daß der Chiton auch hier nicht herabfallen konnte. Außerdem gürtete man ihn um die Hüfte, und zog, wenn er lang war, so viel von ihm über dem Gürtel in die Höhe, daß er nur mehr bis zu den Waden oder Knieen reichte. Daß auch die Juden einen solchen Chiton trugen, zeigen noch jetzt, wie mich jüngst der Augenschein überzeugte, die Basreliefs an dem Triumphbogen des Titus zu Rom. War der ärmellose Chiton sehr lang, so verfuhr man mit ihm in ähnlicher Weise, wie jetzt mit dem sogenannten achteckigen Damen-Shawl. Man schlug oben etwa 1/3 der Länge zurück und legte dies über den Chiton oben heraus, so daß es eine Art Kragen über denselben bildete. Da jedoch dieser Doppelchiton (διπλοΐς, διπλοΐδιον) wohl nur bei Frauen üblich war, können wir des Weitern von ihm absehen.

Ueber dem Chiton trugen alle Männer und Frauen der griechischen Welt das *ἱμάτιον*, ebenfalls ein Rectangulum oblongum, das um die Schultern geworfen, entweder den ganzen Leib sammt den beiden Armen umhüllte, oder nach Art des ärmellosen Chiton einen Arm (den rechten) freiließ, indem das eine Ende des Himations nicht über den rechten Arm, sondern unter ihm nach vorn umgeschlagen wurde. Ein Beispiel davon gibt der Mantel des Kaisers Justinian auf unserer Taf. I. Fig. 1 (vgl. S. 164 Not. 1.). Dem Himation ähnlich, aber kleiner war die Chlamys (*χλαμὺς*), hauptsächlich von Kriegern getragen [1]).

Was den Griechen der Chiton, war den Römern die *tunica*,

1) Vgl. Weiß, Kostümkunde, 1860 Bd. II. S. 703 ff. Guhl und Koner, das Leben der Griechen und Römer, 1860. Bd. I. S. 170 ff.

bei Männern und Frauen von gleicher Gestalt, fast immer weiß und aus Linnen, das Unterkleid und bequeme Hauskleid, während die Toga nur außerhalb des Hauses getragen wurde. Am Halse anschließend reichte die Tunika bis zu den Waden herab, wurde um die Hüften gegürtet und war, wie der Chiton, entweder ärmellos oder mit kürzern oder längern Aermeln versehen. In der Kaiserzeit trugen Männer und Frauen häufig mehrere Tuniken übereinander, von denen dann die untere **intusium (indusium)**, auch **tunica interior, intreula** und **subucula** (wohl von **subuo = subduo**), die darüberliegende aber **supparus** (wohl von *φᾶρος* = Tuch), und bei den Frauen **stola** genannt wurde [1]). Diese Obertunika war bei den Frauen unten mit einem horizontal umlaufenden Zierstreifen oder Besatz (**instita**) versehen, während die Tunika der Senatoren und Ritter durch einen breiten oder zwei schmälere Purpurstreifen, die vertikal vom Hals zu den Füßen herabgingen, verziert waren. — Daß auch die alten Christen zwei Unterkleider trugen, ersehen wir aus den Dialogen Gregor's d. Gr. (lib. I. c. 9 p. 190), wo von dem nachmaligen Bischof Bonifacius von Ferentino gesagt ist, daß er schon als Knabe oft seine **linea** (das erste linnene Unterkleid), ja sogar seine **tunica** verschenkt habe. — Ueber der Tunika trugen Männer und Frauen die Toga, die nicht wie das Himation ein Rectangulum oblongum, sondern ein langes Oval bildete, von nahezu drei Mannslängen, und mit Freilassung des rechten Arms in schöner Draperie um den Leib geschlungen wurde. Da die Toga im Kirchengebrauche nicht nachgeahmt wurde, so ist für uns ein anderer Ueberwurf der Römer, die ***paenula*** oder ***penula***, viel wichtiger, weil sie Namen und Form mit der alten Meßkasel gemein hat. Es war dieß ein ärmelloser glockenförmiger Mantel mit einer einzigen Oeffnung, durch welche der Hals gesteckt wurde, und Männer und Frauen zogen ihn auf Reisen und bei schlechtem Wetter über die übrigen Kleider behufs ihrer Schonung [2]).

Gehen wir nach diesen Bemerkungen zur genauern Betrachtung der einzelnen liturgischen Gewandstücke über, so theilen wir dieselben

---

1) Guhl und Koner (Bd. II. S. 228) identificiren irrig **intusium** mit **supparus**. Vgl. Kirchenschmuck von Laib und Schwarz, Jahrg. V. Heft 4. S. 49.

2) Guhl und Koner, a. a. O. Bd. II. S. 221 ff. Weiß, a. a. O. Bd. II. S. 954 ff. Auf S. 963 fig. 380ª gibt Weiß die Abbildung einer **paenula**, die mit der Casula des hl. Bernhard (s. unsere Taf. II. Fig. 10) große Aehnlichkeit hat.

mit Papst Innocenz III. (de sacro altaris myst. c. 10 bei **Migne**, T. 217. p. 780) in solche, die dem Bischof eigen sind, und in solche, die er mit dem Priester gemein hat. Die erste Klasse umfaßt neun, die zweite sechs Gewandstücke. Die der ersten Klasse sind: caligae, sandalia, succinctorium, tunica, dalmatica, mitra, chirothecae, annulus, baculus; die der zweiten Klasse: amictus, alba, cingulum, stola, manipulus, planeta. Wir werden jedoch von ihnen in anderer als der hier angegebenen Ordnung sprechen, und auch noch andere Kirchengewänder, namentlich die der Griechen dabei in Betracht ziehen.

Das erste Gewandstück, womit sich jetzt der celebrirende Priester bekleidet, ist der *amictus* oder das *humerale*. Es entspricht ebensowenig einem Gewande des gewöhnlichen Lebens der Alten als einem Kleide des jüdischen Priesters oder Hohenpriesters. Wohl kannten die Römer einen amictus (von amicio = umhüllen), allein sie verstanden darunter nicht ein einzelnes besonderes Gewandstück, sondern bezeichneten damit im Unterschied von indutus den Charakter aller derjenigen Kleider, welche nicht eigentlich angezogen (induere), sondern nur umgeworfen wurden [1]). Wenn aber die mittelalterlichen Liturgiker unsern Amictus mit dem Ephod des jüdischen Hohenpriesters verglichen, so übersahen sie die totale Verschiedenheit in Gestalt und Zweck beider Gewänder. Das Ephod hat Aehnlichkeit mit einer Weste oder einem Harnisch, der Brust und Rücken deckt, unser Amictus dagegen soll Kopf, Hals und Schultern decken, und ist ein viereckiges Stück Leinwand, ungefähr 3 Schuhe lang und 2 Schuhe breit. — Der Amikt heißt um seines Zweckes willen auch humerale = Schultertuch, manchmal superhumerale; doch versteht man unter letzterem häufiger das Omophorion oder Pallium oder Rationale, wovon unten [2]). Eine andere nicht seltene Benennung, *anaboladium*, ist sichtlich von *ἀναβάλλειν* (= ein Kleid umwerfen) abzuleiten, woraus manche mittelalterliche Lateiner, des Griechischen unkundig, anabolagium und ähnliche Formen bildeten. — In den alten Zeiten und ziemlich viele Jahrhunderte herab celebrirte der Clerus mit unbedecktem Halse, wie wir namentlich aus der

---

1) **Guhl** und **Koner**, a. a. O. Bd. I. S. 171. Bd. II. S. 222.

2) Vgl. **Du Cange**, Glossar. mediae et infimae latinitatis s. v. *Superhumerale* u. meine Conciliengesch. Bd. IV. S. 380. Auch Hieronymus (ep. 64, 21) versteht unter superhumerale das Rationale des jüdischen Hohenpriesters.

Mosaik zu San Vitale in Ravenna, s. Taf. I. c. Fig. 1 [1]), und aus vielen Bildern der römischen Katakomben ersehen (vgl. die ersten Bände des Perret'schen Werkes über die Katakomben und die Denkmäler der Malerei von Agincourt). Auch Isidor von Sevilla, der im Anfang des siebenten christlichen Jahrhunderts über die Kirchen- und Profangewänder berichtete (Etymol. lib. XIX. c. 21 und 24), nannte den Amictus nicht, dagegen wird derselbe öfter in den ersten und ältesten römischen Ordines (liturgische Normalbücher) erwähnt (Sec. VIII—IX), und der französische Archäolog De Vert will in der Kirche St. Achilles zu Amiens ein schon aus dem siebenten Jahrhundert stammendes Bild des hl. Firminus gesehen haben, wo dieser Heilige mit einem Amikt dargestellt gewesen sei [2]). Es wäre dieß entschieden der erste uns begegnende Amiktus, wenn das fragliche Bild wirklich so alt wäre, als De Vert angenommen hat. Ganz entschieden häufig aber begegnet uns der Amikt seit Anfang des 9ten Jahrhunderts. Gleich im Beginne desselben schreibt Amalarius von Metz (de eccles. offic. lib. II, 17): amictus est primum vestimentum nostrum, quo collum undique cingimus. Fast um dieselbe Zeit bezeichnet Rabanus Maurus das superhumerale lineum, das er mit dem alttestamentlichen Ephod vergleicht, als das erste liturgische Gewand (de clericorum institutione lib. I. c. 15), und ähnlich sagt Pseudo-Alkuin (s. S. 156): post sandalias ... sequitur superhumerale, quod fit ex lino purissimo (de divinis officiis c. 39). Weiterhin erwähnen Bruno von Segni (ums J. 1100) und Papst Innocenz III. des Amiktus, und beschreiben zugleich die Art und Weise, wie er anzuziehen sei. Der Erstere sagt: Et amictus quidem, quo et collum stringitur et pectus tegitur, interioris hominis castitatem designat; tegit enim cor, ne vanitates cogitet, stringit etiam collum, ne inde ad linguam transeat mendacium [3]). Innocenz III. aber schreibt: Lotis itaque manibus assumit amictum, qui super humeros circumquaque diffunditur. Per quem operum

---

1) Das Bild stellt dar, wie Erzbischof Maximian von Ravenna, ein Kreuz in der Hand haltend, sammt seinen Clerikern (die beiden Figuren rechts) den Kaiser Justinian, der Weihegeschenke trägt, in die neue Kirche St. Vitale geleitet. Der Kaiser (links) ist mit der Krone und einem Heiligenscheine (byzantinisch) geschmückt. Die Begleiter des Kaisers, im Bilde noch weiter links stehend, habe ich in der Copie weggelassen.

2) Gerbert, liturgia alemannica, Disquis. III. c. III. n. IV. p. 285.

3) De vestim. episcop. bei Du Cange, Gloss. s. v. *Amictus.*

fortitudo significatur. Humeri quippe fortes sunt ad opera peragenda . . . Duo vasculi, quibus amictus ante pectus ligatur, signant intentionem et finem, quibus informandum est opus [1]. Die hier erwähnten vasculi (vascula) waren wohl nichts Anderes, als zwei ineinander greifende Metallstücke, die sich zu einer Agraffe vereinigten, ähnlich wie bei den Schließen unseres Pluvials, und wir sehen solche Agraffen an den Bischofsfiguren auf Taf. 28 und 87 (auf letzterer Tafel auch am Diakonus) bei Hefner-Alteneck, Trachten des Mittelalters, Bd. I. Sie gehören dem 10, 11 und 13ten Jahrhundert an, wogegen der Priester des 9ten Jahrhunderts (bei uns Taf. I. Fig. 2) entschieden noch ohne Amictus ist. Ja selbst auf spätern Bildern mangelt letzterer nicht selten (z. B. bei Agincourt Denkm. der Malerei, Taf. 69. Nr. 13), und bei den Griechen ist er ohnehin nicht gebräuchlich.

Daß der Amikt ehemals auch das Haupt umhüllte, sagen ausdrücklich Hugo von St. Viktor († 1140) und Innocenz III. [2], zudem erhellt es aus dem Gebete, das beim Anziehen des Amikts vorgeschrieben ist: **impone Domine *capiti* meo galeam salutis** (Ephes. 6, 17) **ad expugnandos diabolicos incursus.** Auch die bis heute bestehende Art, wie der Amikt angezogen wird, erinnert noch an die alte Sitte, indem er zuerst auf den Hinterkopf gelegt und von da dann an den Hals herabgezogen wird. Ja einige Mönchsorden ziehen noch jetzt den Amikt wenigstens im Anfange der Messe über den Kopf. Die angeführten Darstellungen bei Hefner-Alteneck (Taf. 28 und 87) und auf unserer Taf. I. Fig. 3 zeigen, daß der Amikt ehemals nicht so sehr wie jetzt von der Albe verhüllt, sondern mehr oder weniger sichtbar war. Noch jetzt wird in Mailand und Lyon bei feierlichen Pontifikalmessen nach ambrosianischem und irenäischem Ritus das Humerale über der Albe getragen, und nach ihr angelegt [3]. Wenn aber Binterim (Denkw. Bd. IV. Thl. I. S. 201) meint, diese Weise sei die ursprüngliche und Anfangs allübliche gewesen, so ist er im Irrthum, denn schon Amalarius von Metz, Rabanus Maurus und Pseudo-Alkuin, welche doch Zeitgenossen

---

1) Innocent. III. de sacro altaris mysterio lib. I. c. 50.

2) Hugo de S. Vict. de sacram. lib. I., 45. schreibt: »humerale *caput* et collum atque humeros cooperit.« Innocent. III. de sacro alt. myst. I. 35: »amictus, quo sacerdos *caput* suum obnubit.«

3) Bock, liturg. Gewänder, Lief. IV. (= Bd. II., 1) S. 31.

Bok pg. 22

der Entstehung des Amikts waren, stellen ihn übereinstimmend vor die Alba (s. oben S. 164). Nur der erste und dritte römische Ordo erwähnen das **anagolaium**, d. i. den Amikt nach der linea=Albe [1]. — So lange aber der Amikt überhaupt sichtbar war, wurde er vielfach verziert und als Zugehör zur Alba gleich dieser behandelt, also auch aus Seide 2c. gefertigt und mit Paruren verziert (s. unten S. 173), wie wir auf unserer Taf. I Fig. 3 ersehen. Ein Humerale aus dem 11ten Jahrhundert, einst der Stiftskirche St. Andreas zu Freisingen gehörig, seit der Secularisation i. J. 1802 aber verschwunden, hatte in der Mitte das gestickte Bild des göttlichen Lammes, an den Ecken die Gestalten der vier Evangelisten, und war überdieß mit Edelsteinen und Gemmen verziert [2]. Viele mit Paruren u. dgl. geschmückte Humeralien beschreibt Bock im 4ten Hefte (oder zweiten Bande) seines Werkes über liturgische Gewänder (S. 20 ff. und Taf. II und IV), und versichert S. 31, daß in den Kathedralen von Mailand und Lyon noch jetzt bei feierlichen Pontifikalmessen die **parura** in Form eines goldgestickten Kragens getragen werde, wie auf unserer Taf. I. Fig. 3. — Später wurde der Amiktus einfacher. Er soll aus Leinwand sein und an der Stelle, wo ihn der Cleriker beim Anziehen küßt, ein Kreuz eingestickt haben. Außerdem ist er gewöhnlich mit Spitzen oder einem gestickten Besatze verziert. Ehemals wurden ihm verschiedene symbolische Deutungen gegeben. So sagt Rabanus Maurus von ihm: **significat munditiam operum** (de clericorum institutione lib. I, 15). Ebenso findet Pseudo-Alkuin (l. c.) im Amikt eine Hinweisung darauf, daß der menschliche Leib **candidum et purum** sein müsse **ab omni sorde peccatorum**. Wie Bruno von Segni und Innocenz III. dieß Gewand deuteten, haben wir schon oben S. 164 ersehen, an einer andern Stelle aber fügt Innocenz noch bei: **amictus illud significat, quod in Apocalypsi (c. 10) describitur, angelum Dei fortem descendisse de coelo, *amictum nube*** (de sacro alt. myst. I, 35). Bruno von Segni aber hat seine oben angeführte Auslegung vielleicht theilweise von Amalarius von Metz entlehnt, welcher schon im 9ten Jahrhundert meinte: der Amikt bedeute die **custodia vocis**, und weise auf die Psalmstelle hin: **pone Domine custodiam ori meo**, denn die Stimme komme aus dem Halse, der Amikt aber werde um den

---

1) Gregorii M. Opp. ed. BB. Migne, T. 78. p. 940 u. 978.

2) Kirchenschmuck von Laib und Schwarz, Jahrg. I. Heft 1. S. 15.

Hals geschlungen, gleichsam um ihn zu verschließen. Andere wollten im Amikt ein Symbol der Dornenkrone oder auch des Joches Christi finden, und Durandus von Mende, der berühmte Liturgiker des 13ten Jahrhunderts, gibt eine ganze Composition mystischer Deutungen des Amikts [1]); die Kirche selbst aber spricht in den Worten **galeam salutis** (S. 165) ganz deutlich den mystischen Sinn aus, den sie jetzt und seit Jahrhunderten mit diesem Gewandstücke verbindet. Nahezu ähnlich lauten die in mehreren vortridentinischen Missalen enthaltenen Gebete bei Anlegung des Amikts (gesammelt bei **Martene, de antiquis ecclesiae ritibus, lib. I. c. 4. Art. 1**), und nur das Turoner Sakramentar (ungefähr vom Jahr 900) verwechselt die Bedeutungen von **amictus** und **casula**. Letztere erscheint hier als **galea salutis**, der Amikt aber als **jugum Domini**. Ganz besonders deutlich tritt die Verhüllung des Kopfes durch den Amikt in dem Meßbuch von Chalons a. d. M. hervor, wornach bei Anlegung des Amikts zu sprechen ist: **obumbra Domine caput meum obumbraculo sanctae fidei, et expelle a me nubila ignorantiae (Martene, l. c.).**

Auf den Amikt folgt die Alba (**alba tunica**), das liturgische Untergewand, ähnlich wie die **tunica** oder ποδήρης das Untergewand des gewöhnlichen Lebens war, hemdartig wie dieses vom Halse bis zu den Knöcheln reichend, und darum auch **talaris** genannt. Wie schon bemerkt, waren die Untergewänder der Griechen und Römer gewöhnlich weiß, aber sie führten noch nicht, wie unsere Albe, den Namen von der Farbe. Das erste Beispiel, daß das Adjektiv **alba** substantivisch als **terminus technicus** für diese Untergewänder gebraucht wird, begegnet uns bei dem römischen Kaiserhistoriker Trebellius Pollio gegen Ende des dritten Jahrhunderts, der seiner **vita Claudii** c. 14 und 17 zwei Briefe der früheren Kaiser Valerian und Gallienus beigibt, wornach jeder von ihnen dem damaligen General Claudius (später Kaiser von 268—270) eine halbseidene Alba (**albam subsericam unam**) zum Geschenke gemacht hat [2]). Pollio's Zeitgenosse Vopiscus aber setzt zu **alba** wieder das Substantiv **tunica** und erzählt von Kaiser Aurelian c. 48: „er habe den Römern unter Anderm weiße Tuniken mit Aermeln, aus verschiedenen Provinzen stammend, geschenkt." Während nämlich im Orient Unterkleider mit

1) **Rationale divinorum officiorum lib. III. c. 2.**

2) Der Ausdruck **sericus** = seiden (**subsericus** = halbseiden) stammt daher, daß die **Seres**, ein asiatisches Volk in Tibet, hauptsächlich derartige Stoffe fertigten.

Aermeln (tunicae manicatae) längst schon in Uebung waren, galten sie im Abendland als luxuriös und weichlich [1]), und scheinen erst im dritten Jahrhundert, namentlich durch Kaiser Aurelian, auch bei den niedern Ständen eingeführt worden zu sein. Die ersten Christen dagegen, die wir ja in Asien zu suchen haben, bedienten sich sicher schon von Anfang an, wie ihre Landsleute, der Aermeltuniken, und so ging diese tunica alba manicata in den Cult über, und zwar von Anfang an in einer der gegenwärtigen bereits ähnlichen Form. Bei den Griechen hieß sie natürlich ποδήρης, und begegnet uns bei ihnen als Kirchengewand zum erstenmal bei Eusebius, dem Vater der Kirchengeschichte, der in seiner Lobrede auf Bischof Paulinus von Tyrus die anwesenden Bischöfe also anredet: „ihr Freunde Gottes und Priester, die ihr mit dem heiligen ποδήρης bekleidet seid" (hist. eccl. X, 4). Wohl wird schon in der Apokalypse 1, 13 und bei Tertullian adv. Jud. c. 11 von einem ποδήρης (sc. χιτών) gesprochen, aber es ist hier nicht von einem specifisch-christlichen Gewande die Rede. Die liturgische Albe aber wird zum erstenmal im 41ten Canon der angeblichen vierten carthagischen Synode vom Jahr 398 genannt, in der Verordnung: ut Diaconus tempore oblationis tantum vel lectionis *alba* utatur [2]). Nun ist allerdings diese carthagische Synode nur fingirt, wie ich schon in meiner Conciliengeschichte Bd. II. S. 63 f. bemerkt habe, aber die ihr zugeschriebenen 104 Canonen sind dennoch insofern ächt, als sie wirklich ungefähr derselben Zeit angehören und nur von andern Synoden und Bischöfen herrühren.

Weiterhin verordnete die Synode von Narbonne i. J. 589 c. 12: „kein Diakon, Subdiakon oder Lektor dürfe vor dem Ende der Messe die Albe ausziehen," nec Diaconus aut Subdiaconus certe vel Lector antequam missa consummetur, alba se praesumat exuere [3]); die zu Toledo i. J. 633 aber spricht davon, daß die Diakonen als Zeichen ihrer Würde das Orarium und die Albe empfangen [4]). Erscheint in diesen Stellen die Alba als specifisch liturgisches Gewand in dem Sinne, daß sie nur bei geistlichen Funktionen getragen werden darf, so bezeichnen dagegen andere Stellen die Albe auch

1) Weiß, Kostümkunde, Bd. II. S. 710. 961. Guhl u. Koner, Bd. I. S. 172. Bd. II. S. 228.

2) Harduin, Collect. Concil. T. I. p. 931.

3) Harduin, l. c. T. III. p. 493. Conciliengeschichte, Bd. III. S. 50.

4) Harduin, l. c. p. 586. Conciliengesch. a. a. O. S. 75.

als außerliturgisches, gewöhnliches Kleid der Cleriker. So verordnete Bischof Riculf von Soissons i. J. 889: **ut nemo illa alba utatur in sacris mysteriis, qua in quotidiano vel exteriori usu induitur**, und Bischof Ratherius mahnte: **nullus in alba, qua in usu suo utitur, praesumat missas cantare** [1]). Wenn hienach manche Cleriker in ihrer gewöhnlichen Alba auch Messe lesen wollten, so belehrt uns dagegen die Narbonner Synode, daß Manche mit Ablegung der Albe so sehr pressirten, daß sie dieselbe schon vor völliger Beendigung des Gottesdienstes auszogen. Wie erklärt sich dieser scheinbare Widerspruch? In Folge der Völkerwanderung wurde, wie bekannt, das lange antike Gewand durch den kurzen germanischen Rock verdrängt, und nur der Clerus fuhr fort, wie in andern Beziehungen so auch rücksichtlich der Kleidung noch immer **secundum legem Romanam** zu leben. Er trug darum auch im gewöhnlichen Leben noch immer die lange **tunica alba**, und da mochten Manche aus Bequemlichkeit in ihrer gewöhnlichen Alba zu celebriren wagen, uneingedenk der uralten Vorschrift und Praxis, daß das Kirchengewand dem heiligen Zwecke allein gewidmet und besonders ausgezeichnet werden müsse. Einige Geistliche aber setzten sich über die Pflicht, lange Kleider zu tragen, hinweg, entfernten darum die Alba aus ihrer gewöhnlichen Garderobe, trugen dafür Purpurkleider und weltliche Gewänder aller Art, und begannen schon, ehe die Messe ganz vollendet war, die liturgischen Gewänder auszuziehen, wie sie denn auch den Altar vor dem Ende der Messe verließen. Letztern Mißstand rügte die angeführte Synode von Narbonne, erstern Riculf und Ratherius.

Die meisten Archäologen berufen sich in Betreff der Form der alten christlichen Alba auf Hieronymus (**Commentar. in Ezechiel. c. 9.** und **epist. 64, 11 ad Fabiolam**), auf Eucherius von Lyon (5tes Jahrh.) und Isidor von Sevilla (ums J. 600). Hieronymus sagt in letzterer Stelle von der **poderes: adhaeret corpori et tam arcta est, strictis manicis, ut nulla omnino in veste sit ruga, et usque ad crura descendat.** Eucherius schreibt: **Poderis, sacerdotalis linea corpori penitus adstricta eademque talaris, unde et Poderis appellata** [2]), Isidor aber sagt: **Poderis est sacerdotalis linea, corpori astricta, usque ad pedes descendens,**

1) **Harduin**, Coll. Concil. T. VI. P. I. p. 415 u. 785.

2) Hebraicorum nominum interpret. c. 10. in Biblioth. max. PP. Lugd. T. VI. p. 856.

unde et nuncupatur; haec vulgo camisia vocatur [1]); allein diese Väter sprechen ausdrücklich vom alttestamentlichen Priesterkethoneth, und wir können darum für unsere Zwecke aus ihren Worten nichts entnehmen. Dagegen belehrt uns Amalarius von Metz im Anfange des 9ten Jahrhunderts, daß sich die neutestamentliche Albe oder camisia von der *ποδήρης* = Tunika des A. T. dadurch unterscheide, daß letztere dem Körper ganz enge anliege, erstere aber weit sei, wie es sich für Freie gezieme [2]). Denselben Gedanken spricht auch Innocenz III. aus in den Worten: haec vestis in *veteri* sacerdotis stricta fuisse describitur, propter spiritum servitutis in timore; in *novo* larga est propter spiritum adoptionis in libertate [3]), und ich halte die vielverbreitete Meinung, die Alba der alten Kirche sei enge gewesen, für durchaus verfehlt. Sie beruht lediglich auf der falschen Voraussetzung, daß Hieronymus, Eucherius von Lyon und Isidor von Sevilla in den oben angeführten Stellen von der christlichen Poderis sprechen. So wenig als die tunica der Römer und der Chiton der Griechen war die liturgische Albe ein enges Gewand, und es ist überflüssig, nach dem Zeitpunkt zu fragen, wann sie aus einem engen ein weites Kleid geworden sei. Die weite Albe des hl. Gerard von Toul aus dem 10ten Jahrh., welche Ruinart sah und beschrieb [4]), repräsentirt sonach nicht eine neue, sondern nur die altübliche Form. Ueber die Länge der Albe schreibt Rabanus Maurus im 9ten Jahrhundert: Secundum (das 2te Gewandstück) est linea tunica, quae graece *ποδήρης*, latine talaris dicitur, eo quod ad talos usque descendat [5]), und ungefähr das Gleiche sagt Pseudoalkuin: postea sequitur Poderis, quae vulgo *Alba* dicitur . . . tunica usque ad talum [6]). Sind hier Alba und Poderis noch identisch, so erscheinen sie uns bei Innocenz III. wesentlich von einander verschieden, indem er mit tunica poderis die Tunicella bezeichnet, welche der celebrirende Bischof über der Albe trägt [7]). In einer Art Gegensatz hiezu scheint der dritte Ordo Romanus

1) Isidor. Etymolog. lib. XIX. c. 21.

2) De eccles. officiis, lib. II., 18. in der Bibl. max. PP. Lugd. T. XIV. p. 975.

3) De sacro altaris mysterio lib. I., 51.

4) Gerbert, Vet. Liturg. Allem. I. disq. III. c. 3. n. 5. Kirchenschmuck, Jahrg. II. Hft. 5. S. 10.

5) De clericorum institutione, lib. I. c. 16. Migne, T. 107. p. 306.

6) De divinis officiis c. 39. Migne, T. 101. p. 1242.

7) De sacro altaris mysterio lib. I., c. 39 u. 55.

gerade diese Tunicella als Alba zu bezeichnen, wenn er schreibt: „dem celebrirenden Papste reichen die subdiaconi regionarii die Gewänder dar, und zwar alius lineam (das leinene Unterkleid, unsere Albe), alius ambolagium i. e. amictum, quod dicitur humerale, alius lineam dalmaticam, quam dicimus albam, alius cingulum, alius dalmaticam, alius orarium, alius planetam [1]." Diese Aufzählung der Pontifikalgewänder ist ganz dieselbe, wie in dem ältern Ordo I. c. 6 und es kann, wenn wir diese zwei Ordines unter sich und mit der fraglichen Stelle bei Innocenz vergleichen, kein Zweifel sein, daß unter der dalmatica linea die Tunicella, unter der dalmatica schlechthin oder major (wie sie der Ordo I nennt) die eigentliche Dalmatik, unter der linea κατ' ἐξοχὴν aber die Albe zu verstehen sei. Ich vermuthe dabei, der Beisatz quam dicimus albam, der sich nur im dritten Ordo (und nicht auch im ersten) findet, stehe nicht an seinem rechten Platze und gehöre nicht zu lineam dalmaticam, sondern zu dem vorausgegangenen Worte lineam.

Leider ist keine Albe aus alter Zeit auf uns gekommen. Die älteste, welche Dr. Bock auffinden konnte, stammt aus dem 14ten Jahrhundert. Er hat sie im neuesten Hefte seines Werkes über liturgische Gewänder beschrieben und abgebildet [2]. Sie ist natürlich in der Hauptsache unserer Albe ähnlich, denn die Form gab sich hier sozusagen von selbst, aber sie hat mehr Verzierungen, den schmalen Zierstreifen von oben nach unten, breitere Streifen zur Einfassung der Aermel und unten eine Parure (vgl. unten S. 173 und unsere Taf. I. Fig. 3).

Mehrere der oben angeführten Stellen zeigen, daß die Alben in der Regel aus Leinwand gefertigt waren, weßhalb sie ja auch geradezu linea, oft ohne allen Beisatz, genannt wurden. Doch kamen nicht selten auch seidene Alben oft mit reichen Verzierungen vor. So werden die dem General Claudius ums Jahr 250 geschenkten Alben von Trebellius Pollio als halbseidene bezeichnet, und eine von ihnen sei mit Purpur von Succubo in Spanien (purpura succubitana) geschmückt gewesen. In Betreff der kirchlichen Alben erzählt uns der römische Bibliothekar Anastasius in seiner Biographie Benedikts III. (855—858), daß der König der Sachsen (England) der

1) Hinter den Werken Gregors d. Gr. bei Migne, T. 78. p. 978. Die ältesten römischen Ordines sind nicht früher als Carl d. Gr. Vgl. Meckel in der Tübg. Q. Sch. 1862. Hft. 1.

2) Lieferg. 4 (= Bd. II., 1) S. 35 u. Taf. III.

Peterskirche zu Rom camisias albas sigillatas (mit kleinen Figuren = Sigillen verziert), holosericas (ganz aus Seide) cum chrysoclavio (mit einem Goldstreifen, einer Goldbordure) zum Geschenke gemacht habe. — Auch waren am untern Theile der obengenannten Albe des hl. Gerard Stücke des kostbarsten Stoffes angenäht, Papst Viktor III. aber, früher Abt Desiderius von Monte Cassino, verehrte im Jahre 1087 diesem Kloster zwei große (lange und weite) goldverzierte Alben sammt Amikten, und sieben weitere seidene Alben (camisios magnos deauratos cum amictis suis duos, et alios de sericis septem). Daß camisia und alba als Synonima gebraucht werden, haben wir schon oben von Amalarius von Metz erfahren, wie denn schon lange vor ihm auch der heilige Hieronymus die *ποδήρης* (des jüd. Priesters) als camisia bezeichnete. Ob die Vermuthung Isidors von Sevilla, daß der Ausdruck camisia von einem zu seiner Zeit noch in Spanien erhaltenen lateinischen Worte cama = Lager oder Bett, abzuleiten und unter camisia zunächst das Gewand zu verstehen sei, in dem man sich zu Bette legte, lassen wir dahingestellt sein [1]). Eine prachtvolle Albe, von der Kaiserin Agnes, Mutter Heinrichs IV., gestiftet, beschreibt Leo in seiner Geschichte des Klosters Monte Cassino [2]), und auch Papst Innocenz III. spricht von der Verzierung der Alben: quod autem aurifrigium (Goldbordüre) habet et gemmata est in diversis locis et variis operibus ad decorem, illud insinuat, quod Propheta dicit in Psalmo: *astitit regina a dextris tuis in vestitu deaurato, circumdata varietate* [3]). Auch erwähnt die St. Gallerchronik unter andern Prachtgewändern einer Albe, auf der die Fabel von der Hochzeit der Philologie mit Merkur nach Marcianus Capella gestickt war [4]).

Besonders üblich wurde es, den Saum der Albe unten bei den Füßen, an den Aermeln und am Hals zu verzieren, und schon im neunten Jahrhundert begegnen uns Alben mit gestickten Säumen.

1) Isidor, Etymolog. lib. XIX. c. 22. Vgl. Du Cange, s. v. camisia.

2) Siehe unten meine Abhandlung über Kirchengewänder aus dem 11. Jahrhundert.

3) De sacro altaris myst. lib. I. c. 51.

4) Du Cange, s. v. Alba. Das Werk des Marcianus Capella, eines Afrikaners aus dem 5. Jahrhundert, über die sieben freien Künste mit dem allegorischen Roman de nuptiis Philologiae et Mercurii wurde in den Klosterschulen vielfach als Lehrbuch gebraucht und in St. Gallen ums Jahr 1000 von Notker Labeo ins Deutsche übersetzt.



Gewöhnlich wurden an diesen Enden Streifen, clavi, aufgenäht, aus Purpurstoff (dibaphon) oder aus Goldstoff (chrysoclavus) oder mit Stickerei (vestes sigillatae). Historische Belege dafür gibt das unmittelbar Vorausgegangene. Ein solcher Saum hieß auch *lorum* (lorum=Riemen, Streif), und da oft mehrere solcher Säume über einander angebracht waren, so kamen Albae monolores, dilores, trilores etc. vor. Diese Streifen waren nur aufgenäht, damit sie beim Waschen abgenommen werden konnten [1]). An die Stelle dieser Saumverzierungen sind seit dem 16. Jahrhundert die Spitzen und Kanten getreten, zunächst die ächten, edlen und kräftigen Brabanter, nachher alle Nachahmungen und Bastarden derselben bis zu den elendesten baumwollenen Tüllspitzen herab. Was an innerer Güte und an Schönheit mangelte, wollte man dabei oft durch geschmacklose Breite oder Höhe ersetzen. Eine zweite Hauptzierde der Alben bestand vom 11. bis 17. Jahrhundert in der sogenannten parura oder paratura, von parare=schmücken, im französischen la parure. Eine solche Parura war ein gewöhnlich farbig gesticktes Quadrat, oder längliches Viereck von ½ bis 1 Schuh, an vier Punkten der Albe aufgenäht: vorn, hinten, und auf jedem Arme, so daß diese vier Parurä in Verbindung mit der sichtbaren Stickerei auf dem Amiktus fünf hervorragende Punkte bildeten und als Symbol der fünf Wunden Christi gebraucht wurden, weßhalb sie auch plagulae (von plaga = Wunde) hießen [2]). Noch jetzt zeigen uns unendlich viele Bilder aus dem Mittelalter Alben mit diesen Paruren, so unsere Fig. 3 auf Taf. I. Auch an der Mantia der russischen Geistlichen finden sich vier verzierte Quadratstücke, wie wir aus der Abbildung auf S. XXXII. des Euchologion's von Rajewsky, Wien 1861, Thl. I. ersehen. — Für Wiederherstellung dieser Art von Albenverzierung plaidirte jüngst ein Anonymus im dritten Heft von Bd. XII. des Kirchenschmucks (von Laib und Schwarz), wo auch in Beilage I. eine Parura in Farbendruck mitgetheilt ist. — Die mystische Bedeutung der Albe gibt schon Innocenz III. sehr schön an in den Worten: Alba — novitatem vitae significat, quam Christus et habuit et docuit et tribuit in baptismo [3]). Zugleich faßt er sie (ibid.) als Gegensatz zu dem Kleide aus Thierfellen, womit Adam nach der Sünde angethan wurde. In

1) Kirchenschmuck, Jahrg. II. Heft 7. S. 10.

2) Kirchenschmuck, a. a. O.

3) De sacro altaris mysterio lib. I. c. 36. bei Migne, Patres lat. T. 217. p. 787.

der Hauptsache dieselbe Symbolisirung enthält noch heute das bei Anziehung der Albe vorgeschriebene Gebet: **Dealba me Domine et munda cor meum, ut in sanguine agni dealbatus gaudiis perfruar sempiternis.** Im Allgemeinen fehlt den Griechen die Albe. Der Diakon z. B. zieht sein Sticharion d. i. seine Dalmatik unmittelbar über die Rjassa, welche unserer Soutane entspricht. Nur der Priester trägt über der Rjassa und unter dem Phelonion (= Casula) ein Gewand, das zwar ebenfalls Sticharion heißt, aber unserer Albe entspricht. Das Nähere unten.

Mit der Alba ungefähr dieselbe Form hatte das Superpellicium, jetzt Chorhemd oder Chorrock genannt. Seit Beginn des Mittelalters begegnet uns die Sitte, daß Cleriker, namentlich Mönche, Pelzkleider, Pelztalare trugen. So verordnete schon die große Aachner Synode i. J. 817 c. 22, daß jedem Mönche zwei bis an die Knöchel reichende Pelzröcke (pelliciae) gegeben werden müßten [1]). Daß auch der um dieselbe Zeit lebende sehr berühmte Abt Benedikt von Aniane, der Restaurator des Mönchthums, Pelzkleider trug, erfahren wir von seinem Biographen Ardo bei **Du Cange s. v.** *pellicea*. Ebendaselbst theilt Du Cange auch eine Stelle aus den alten Statuten des Klosters St. Martialis zu Limoges mit, wornach die Mönche in jedem zweiten Jahre neue Pelzröcke erhalten sollten. Die lange Dauer des Chordienstes in kalten feuchten Kirchen scheint solche Pelztalare wünschenswerth gemacht zu haben. Bald gesellte sich aber auch der Luxus hinzu, und schon die Londner Synode vom Jahre 1117 fand sich veranlaßt, c. 12 zu verordnen: „keine Aebtissin oder Canonissin darf theurere Kleider tragen, als von Lamm= oder Katzenpelz [2])." Auch in der Londner Synode des Jahres 1200 kommen diese Pelzröcke wieder vor, unter dem Titel coopertoria, und es wird daselbst c. 24 bestimmt, daß die schwarzen Mönche (Benediktiner) und die Canoniker, und ebenso die schwarzen Nonnen (Benediktinerinnen) keine andern coopertoria tragen dürften, als schwarze oder weiße, mit Lamm=, Katzen= oder Fuchspelzen [3]). Ueber diese pelliciae wurde dann während des Chor= oder Gottesdienstes wieder ein weißes linnenes Gewand gelegt, wahrscheinlich des größern Decorums wegen, und dieses hieß *super*pellicium. Wann dasselbe eingeführt worden sei, ist unbekannt. Durandus in seinem **rationale divinorum officiorum** (v. J. 1286)

1) Vgl. meine Conciliengeschichte Bd. IV. S. 24.
2) S. meine Conciliengeschichte Bd. V. S. 356.
3) Conciliengesch. Bd. V. S. 704.

schreibt: schon in alten Zeiten (antiquitus) seien linnene Superpellicien über die Pelztuniken angezogen worden, und in manchen Kirchen geschehe dieß annoch. War aber einmal für dies weiße Gewand der Terminus superpellicium in Gebrauch, so blieb er auch dann, als die Pelztalare außer Uebung kamen; ja man urgirte die etymologische Bedeutung des Wortes so wenig, daß die Akten einer Londner Synode v. J. 1237 sagen konnten: der päpstliche Legat habe über dem Superpellicium eine pelzgefütterte Chorkappe (Pluviale) getragen [1]). Die älteste mir bekannte Stelle, die des Superpelliciums erwähnt, ist der dritte Canon einer spanischen Synode zu Coyaca, Diöcese Oviedo, im Jahre 1050. Hier werden die priesterlichen Gewänder aufgeführt und als erstes derselben das superpelitium genannt. Dann erst folgen amictus, alba, cinctorium, stola, manipulum, casula [2]). Aus dieser Stelle erhellt zugleich, daß bereits damals, im 11. Jahrhundert, die Sitte herrschte, zunächst über die gewöhnlichen Kleider das Chorhemd, und dann erst den Amikt und die Albe anzuziehen, wie solches in den römischen Ordines wiederholt ausgesprochen und auch in den Rubriken des Missals als erwünschlich bezeichnet wird (Ritus servandus in celebratione missae I, 2). Zwei Menschenalter nach der Synode von Coyaca erwähnte Wilhelm von Malmesbury der cappae (Chormäntel) und superpellicia der Canoniker [3]), und wieder etwas später verordnete die Trierer Synode i. J. 1227, daß in Zukunft alle Priester in schwarzen runden Kappen (d. i. in ärmellosen halbkreisförmig geschnittenen Mänteln, wie noch jetzt die schwarzen Mäntel der Geistlichen) oder mit Superpellicium und Stola bei der Diöcesansynode erscheinen müßten [4]). Auch glaube ich in dem ersten Canon der Synode von Montpellier i. J. 1215: „daß die Bischöfe, wenn sie zu Fuß ausgehen oder auch zu Haus Fremde empfangen, stets mit dem Talar und linnenem camisium bekleidet sein müßten“, unter camisium nichts Anderes als das Superpellicium verstehen zu sollen [5]). Daß dieses ehemals bis auf die Knöchel herabreichte, erfahren wir von Bischof Stephan Tournay, der ums Jahr 1180 dem Cardinal Albinus

1) Conciliengeschichte Bd. V. S. 935.
2) S. meine Conciliengeschichte Bd. IV. S. 717.
3) Du Cange, l. c. s. v. Superpellicium.
4) Mansi, Collect. Concil. T. XXIII. p. 25. Harzheim, Conc. German. T. III. p. 526. Vgl. meine Conciliengesch. Bd. V. S. 840.
5) Conciliengesch. Bd. V. S. 763.

ein Superpellicium schickte und es als **novum, candidum et** ***talare*** bezeichnete (**ep. 123**). Ebenso bestimmten die Statuten des Stiftes St. Viktor zu Paris, daß das Superpellicium eine Hand breit vom Boden abstehen, und seine Aermel nicht mehr als zwei Handbreiten über die Finger vorhängen dürften [1]). Etwas kürzere Superpellicien begegnen uns schon im fünfzehnten Jahrhundert, indem die Basler Synode in ihrer 20. Sitzung c. 3 zu verordnen für nöthig fand, daß die Canoniker an den Kathedral- und Collegiatkirchen den Chor halten mußten **cum tunica talari ac superpelliciis mundis,** ***ultra medias tibias longis*** (über die Mitte des Schienbeins herabgehend), **vel cappis juxta temporum ac regionum diversitatem** [2]). Doch treffen wir auch später noch sehr lange Superpellicien, so die beiden, welche Dr. Bock im Kirchenschmuck (Jahrg. II. Hft. 10. S. 57 ff. u. Jahrg. III. Hft. 1. S. 11) beschrieben hat. Das eine soll Kaiser Maximilian I. getragen haben, als er gegen Ende des 15. Jahrhunderts eine Wallfahrt zum Grabe des hl. Willibrord in Echternach bei Luxemburg machte und längere Zeit in der Abtei Echternach verweilte. Wie dies sehr häufig vorkam, nahm er dabei am Chorgebete der Mönche Theil, aber in einem Chorhemd, wie dies auch andere Laien anziehen mußten, wenn sie den Chor besuchen wollten. Haben ja noch jetzt die laikalen Sänger in Superpellicien auf dem Chor zu erscheinen. Das andere von Dr. Bock beschriebene Superpellicium stammt ebenfalls aus dem Ende des 15. Jahrhunderts (nicht des 13., wie im Kirchenschmuck III., 1. S. 11 in der Ueberschrift wohl nur durch Druckfehler angegeben ist), und gehörte einem Ritter von Hopfgarten, der mit Churfürst Friedrich dem Weisen von Sachsen eine Wallfahrt nach Jerusalem machte, und in diesem Gewande am heiligen Grab zum Ritter geschlagen wurde. Von dem Maximilian'schen Superpellicium ist im Kirchenschmucke (Jahrg. II.) eine Abbildung in Farbendruck gegeben. Daß die Chorhemden später noch mehr abgekürzt wurden, als die Basler Synode zugeben will, bemerkte schon vor fast 200 Jahren Cardinal Bona [3]).

Die Form der Superpellicien war wohl von jeher in den verschiedenen Gegenden und Mönchsorden verschieden, dagegen wissen die Alten, Durandus und Andere, nichts von einem Form-Unterschied

1) Beide Stellen bei Du Cange, s. v. Superpellicium.
2) Harduin, Coll. Conc. T. VIII. p. 1197.
3) Rerum liturg. lib. I. c. 24, 20.

zwischen den Superpellicien der Prälaten und der gewöhnlichen Priester. Der Erzbischof trug, wie wir aus Du Cange sehen, das superpellicium sacerdotale, wie jeder andere Priester. Die Hauptformen, welche uns seit dem 15. Jahrhundert begegnen, sind a) das Rochetum von roccus (das Röckchen) oder camisia Romana, mit engen Aermeln, das allmählich von Italien aus auch anderwärts Eingang fand, und als Prärogative der höhern Geistlichkeit betrachtet wurde, so daß noch jetzt in vielen Gegenden die gewöhnlichen Cleriker dasselbe nicht tragen dürfen. Dieser Unterschied wird auch im römischen Missale als bestehend vorausgesetzt, wenn es in den vorausgestellten Vorschriften unter dem Titel Ritus servandus in celebratione Missae I, 2 heißt: „der messelesende Priester soll, wenn er ein Säcularprälat ist, die Meßkleider (Alba ꝛc.) über sein Rochetum, der Regularprälat und der gewöhnliche Säcularpriester aber dieselben über das Superpellicium, in dessen Ermanglung über die sonstigen Kleider anziehen" (induit se, si sit praelatus saecularis, supra rochettum; si sit praelatus regularis vel alius sacerdos saecularis, supra superpellicium, si commode haberi possit; alioquin sine eo supra vestes communes. Vgl. Gavantus a. h. l. p. 129 ed. Ven. 1749). b) Das Chorhemd der alten Form, mit weiten Aermeln, blieb dem übrigen Clerus. c) In andern Gegenden und Orden trug man Chorhemden ohne Aermel, welche wie ein breites Scapulier (etwa wie zwei Flügel unseres Chorrocks) vorn und hinten herabhingen, und an der Seite theilweise offen waren (so noch jetzt die Carthäuser). d) Oder man trug auch nur schmale Streifen, den Scapulieren noch mehr ähnlich, woraus die weißen Bänder der Lateranensischen Chorherrn (wie ich sie in östreichischen Stiften sah) entstanden sind. Schon Buschius beschreibt diese letztere Weise unter dem Namen Scorlitium bei Du Cange s. v. superpellicium.

Noch im 16ten Jahrhundert waren die Chorhemden meist ohne Spitzen, dagegen wurden sie, da sie sehr weit waren, oft künstlich in Falten gelegt, wie noch bei uns und anderwärts. Nicht selten brachte man auch Stickereien an, ähnlich wie bei dem obenerwähnten Chorhemde des Kaisers Maximilian. Seit dem 17ten Jahrhundert aber wurde es üblich, die Superpellicien mit Spitzen zu schmücken, zum Theil so excessiv und unästhetisch, daß der übrige Stoff von den Spitzen fast völlig verdrängt wurde. Die Anwendung von Baum-

wolle zu den Chorhemden und ihren Spitzen ist liturgisch verboten [1]).

Mit den Superpellicien werden häufig die cottae oder cotti (cotae und coti) identificirt. Diese cotae begegnen uns schon im 9ten Jahrhundert, in c. 6 der Synode von Metz v. J. 888 [2]). Sie werden hier mit den mantelli zusammengestellt, und als Laienkleidung den Geistlichen verboten, falls nicht eine cappa (Chormantel) darüber getragen werde. Dasselbe sagt die Mainzer Synode, deren Regino (I, 335) und Burchard von Worms (lib. II, 208) in ihren Canonensammlungen gedenken. Im 13ten Jahrhundert aber sehen wir cotae und superpellicia bereits als identisch genommen [3]), und auch der 14te Ordo Romanus sagt c. 48: der Caplan des Papstes müsse ein superpellicium seu cottam tragen. Noch jetzt ist in Italien der Ausdruck cotta im Sinne von Chorhemd ganz allgemein üblich.

Bei langen und weiten Gewändern ist der Gürtel (cingulum, balteus, ζώνη) ein so nothwendiges, sich von selbst ergebendes Gewandstück, daß wir ihn schon in den ältesten Zeiten bei Juden und Heiden finden. Ueber den Gürtel des jüdischen Priesters (אבנט) gibt uns II Mos. 28, 4. 39. 29, 8 und 39, 28 nähere Auskunft. Er war 3—4 Finger breit, etwa 30 Ellen lang, aus Byssus gefertigt und verziert. Ob der Gürtel von den Juden und Phöniziern zu den Griechen und Römern gekommen, oder auch bei diesen selbstständig entstanden sei, mag dahin gestellt bleiben; gewiß ist, daß sich zur Zeit Christi und der Apostel alle bekannten Völker dieses Gewandstücks bedienten, und zwar der Sklave wie der Kaiser und der Mann wie das Weib. Natürlich waren die Gürtel bei den Einen sehr einfach, bei Andern kostbar, mit Gold und Edelsteinen verziert. Daß Johannes der Täufer einen ledernen Gürtel um die Lenden trug, sagt uns Matthäus 3, 4. — Auch die Gläubigen der Urkirche bedurften nothwendig des Gürtels sowohl bei ihren Kirchen- als Profangewändern, und wenn wir bedenken, daß die Kirchenväter in hohem Grade gegen allen Luxus eiferten, so wird es uns von selbst wahrscheinlich, daß die alten Christen bei der liturgischen Kleidung nur einfache, prunklose Gürtel gebraucht haben werden. Anders mag es im Privatleben mancher Laien gewesen sein, da hier, wie wir von Tertullian und Clemens von Alexandrien wissen, trotz aller Mah-

1) Kirchenschmuck, Jahrg. I. Hft. 2.
2) Harduin, T. VI. P. I. p. 411.
3) Die Belege bei Du Cange, s. v. Cota.

nung und Warnung vielfacher, zum Theil großer und thörichter Luxus nicht ausgerottet werden konnte (s. Bd. I. S. 23 ff.). Als übrigens vom 3ten Jahrhundert an die Kirchen reicher und ihre Paramente prachtvoller wurden, blieb dieß natürlich nicht ohne Einfluß auch auf den Gürtel; doch begegnen uns erst vom Beginn des Mittelalters an Beispiele von kostbaren Gürteln zu liturgischem Gebrauche. So erwähnt der römische Bibliothekar Anastasius im 9ten Jahrhundert der murenae und murenulae, und es sind dieß wohl nichts anders als runde schlangenartige Gürtel von Gold und Edelsteinen, der Form nach einer Muräne oder einem Aale ähnlich. Außerdem begegnen uns Cingula aus Gold, semicinctia auro variegata, und Zonae literatae d. i. Gürtel mit eingewobenen Buchstaben und Worten [1]). — Im außerliturgischen Gebrauch jedoch sollte sich der Cleriker keiner so kostbaren Gürtel bedienen. So verordnete das 12te allgemeine Concil c. 16: „die Geistlichen dürfen keine mit Gold oder Silber verzierten Gürtel tragen" [2]). Eine Synode zu Avignon i. J. 1209 untersagte ihnen alle seidenen Gewänder überhaupt, die Trierer v. J. 1227 aber bestimmte, daß das Cingulum stets vom Superpellicium bedeckt sein müsse [3]). Offenbar sollte diese Verhüllung ein Radikalheilmittel gegen luxuriöse Cingula sein. Dennoch konnten dieselben nicht ausgerottet werden, und waren namentlich bei Prälaten nicht selten [4]), obgleich die Congregatio rituum am 20. Jan. 1701 erklärte: sacerdotes in sacrificio missae congruentius utuntur cingulo lineo quam serico. — Daß das Cingulum entweder weiß oder von der Farbe der Casula sein muß, ersehen wir aus einer andern Verordnung der Congregatio rituum v. 8. Juli 1709: Cingulum sacerdotale potest esse coloris paramentorum [5]). — War im A. T. die Umgürtung ein Zeichen der Stärke, so im N. T. ein Symbol der Keuschheit, wie aus dem Gebete bei Anlegung des Cingulums erhellt: praecinge me Domine cingulo castitatis et extingue in lumbis meis humorem libidinis, ut maneat in me virtus continentiae et castitatis.

Natürlich haben auch die Griechen das Cingulum unter ihre

---

1) Bock, liturg. Gewänder, Liefg. 4. S. 51 u. 57, und unten meine Abhandlung über Kirchengewänder aus dem 11. Jahrh.

2) S. meine Conciliengesch. Bd. V. S. 792.

3) Conciliengesch. Bd. V. S. 751 u. 845.

4) Bock, liturg. Gew. Bd. I. S. 344.

5) Kirchenschmuck von Laib und Schwarz, Jahrg. V. S. 76.

liturgischen Gewänder aufgenommen, aber dasselbe ist weniger lang, dagegen breiter als das unsrige, und viel reicher geschmückt [1]).

Vom Cingulum verschieden ist das Succinctorium oder subcinctorium, welches Innocenz III. wiederholt als ein besonderes nur den Bischöfen zustehendes Gewandstück aufführt, mit der Bemerkung: wenn das cingulum oder die zona die continentia andeute, so symbolisire das succinctorium die abstinentia (de sacro altaris myst. I, 10 und 52). Schon fast hundert Jahre früher schrieb Hugo von St. Viktor über dieses Untercingulum: per subcingulum, quod perizoma vel cinctorium dicitur, eleemosynarum studium significatur (de sacram. lib. I, 49). Er fügt bei: dasselbe werde gedoppelt aufgehängt (duplicatum suspenditur); was dieses aber heißen soll, erfahren wir aus dem 14ten römischen Ordo, der von dem subcinctorium sagt: habet similitudinem manipuli et dependere debet a cingulo in sinistra parte. Eine Verwandtschaft damit hat wohl das *ἐπιγονάτιον* oder *ὑπογονάτιον* der Griechen, ein viereckiges taschenartiges Zierstück, das an der rechten Seite vom Gürtel herabhängt, aber nur von den Bischöfen und andern höhern Geistlichen getragen werden darf. Bei den Bischöfen ist es rautenförmig ◇, bei den Erzpriestern ꝛc. hat es die Form eines gewöhnlichen Vierecks □, und bedeutet das geistliche Schwert, womit der Priester Hölle und Dämonen bekämpfen soll [2]), s. Taf. II. Fig. 12 und 13.

Die erste Erwähnung des Manipels (manipulus, mappula, sindon, sudarium, fanon) will man nach dem Vorgange des Cardinals Bona gewöhnlich bei Gregor d. Gr. finden, der mit dem Erzbischof Johannes von Ravenna darüber correspondirte, weil die Cleriker letzterer Stadt sich der mappulae zu bedienen angefangen hatten, die bisher nur der römischen Geistlichkeit zustanden. Auch Binterim wollte im 4ten Bande seiner Denkwürdigkeiten (Thl. I. S. 204) in diesen mappulis unsern Manipel erkennen, hat jedoch später diesen Irrthum zurückgenommen und dargethan, daß es sich hier um eine Art tragbarer Baldachine handle, deren Gebrauch sich die Cleriker von Ravenna vindicirt hätten (Bd. VII. Thl. III. S. 359 ff.). Dieser letztern Ansicht trat auch der wohlunterrichtete Correspondent des Kirchenschmucks (Jahrg. IV. Hft. 5. S. 72) bei, und wir können

1) Rajewsky, Euchologion ꝛc. Thl. I. S. XXVIII.

2) Goar, Euchologe. Graecorum p. 111 sq. E. v. Muralt, Lexidion der morgenl. Kirche S. 28. Rajewsky, EuchＯlog. Thl. I. S. XXVIII.

in der That den Gebrauch des Manipels nicht über das achte Jahrhundert hinauf verfolgen. Die berühmte Mosaik zu S. Vitale in Ravenna z. B., die aus dem sechsten Jahrhundert stammt, stellt den Erzbischof Maximian und seine Cleriker noch ohne Manipel dar (s. unsere Taf. I. Fig. 1), und auch die Cleriker auf den Miniaturen des römischen Pontifikalbuchs aus dem 9ten Jahrhundert (bei Agincourt, Malerei Taf. 37 u. 38) haben noch keine Manipeln. Vom 8ten und 9ten Jahrhundert an aber begegnet uns der Manipel wiederholt. Mabillon berichtet von einer Schenkung aus dem Jahre 781, in welcher außer zahlreichen andern Paramenten auch quinque manipuli erwähnt werden (Annales O. S. B. l. 25 c. 53), und Martene theilt eine auf Befehl Carls d. Gr. gefertigte Abschrift des ambrosianischen Missales mit, das schon ein Gebet bei Anziehung des Manipels enthält: **da Domine manipulum in manibus meis ad extergendas cordis et corporis mei sordes, ut sine pollutione tibi Domino ministrare merear.** Man sieht hieraus deutlich, daß der Manipel ein an der Hand (daher der Name) getragenes Tuch war, um den Leib rein zu halten, vornehmlich den Schweiß des Kopfes oder die Feuchtigkeit der Augen abzutrocknen. Etwas später i. J. 889 verordnete Bischof Riculf von Soissons, daß jede Kirche wenigstens zwei **cinctoria** (Gürtel) und **totidem mappulas nitidas**, d. h. hübsche Tüchlein haben müsse [1]; im 10ten Jahrhundert aber schrieb Bischof Ratherius: „Keiner darf Messe lesen ohne Amikt, Alba, Stola, **fanone** und **planeta** [2]). Unter **planeta** ist, wie wir sehen werden, das Meßgewand κατ᾽ ἐξοχήν, die Casula, zu verstehen, der Ausdruck **fanon** aber, in der Bedeutung von Tuch, vom gothischen **fana** stammend, und mit dem lateinischen **pannus** und dem griechischen πῆνος (Gewebe) verwandt, geht durch alle Jahrhunderte der alt- und mittelhochdeutschen Sprache hindurch, und existirt, in engere Bedeutung gefaßt, noch jetzt im Neuhochdeutschen in dem Wort: Fahne. Ganz bezeichnend aber übersetzen die mittelalterlichen Vokabularien den kirchlichen Terminus **manipulus** oder **manipula** mit Hantfan oder Hantvan, so der **vocabularius rerum** von Klosterneuburg (Handschr. Nr. 1089), herausgegeben von Mone (Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit, Jahrg. VIII. S. 250) und der **vocabularius optimus**, edirt von Wackernagel

1) Harduin, Coll. Concil. T. VI. P. I. p. 415.

2) Binterim, deutsche Concil. Bd. III. S. 325. Kirchenschmuck, Jahrg. IV. Hft. 5. S. 72.

(Basel 1847. XV, 9); beide aus dem Anfange des 15ten Jahrhunderts stammend [1]).

Schon frühzeitig scheint jedoch das Schweißtuch in ein Ziergewand übergegangen zu sein, denn schon i. J. 908 soll Bischof Adalbero von Augsburg am Grabe des hl. Gallus unter andern Kostbarkeiten auch einen golddurchwirkten Manipel geopfert haben [2]), und noch früher zeigt ein i. J. 835 gefertigter aus Erz getriebener Altarschmuck in der Basilika des hl. Ambrosius zu Mailand vier Figuren von Heiligen, welche an ihren linken Armen (vorn am Handgelenke) Ziermanipeln tragen, in der Form den nachmaligen gothischen schon ziemlich ähnlich [3]). Aehnlich verhält es sich mit den Bildern in Fig. 2. 4. 5. 7 u. 8 unserer Taf. I, wo Stolen und Manipeln aus dem 9ten und 11ten Jahrhundert dargestellt sind. Daß die spanische Synode zu Coyaca i. J. 1050 auch den Manipel unter den priesterlichen Gewändern aufführe, haben wir schon oben gesehen; die Synode zu Poitiers aber, i. J. 1100, verordnet: „kein Mönch darf den Manipel tragen, wenn er nicht Subdiakon ist [4])." Früher nämlich scheint der Manipel für ein ebenso allgemeines Gewand gegolten zu haben, wie die Alba, so daß nicht nur die niedern Cleriker und die Mönche, sondern auch Laien (im Chor) das eine und andere trugen. So schreibt Lanfrank (lib. I. ep. 13): Plerique autumnant, Manipulum esse commune ornamentum omnium, sicut et Albam; nam et in coenobiis monachorum etiam laici, cum Albis induuntur, ex aliqua patrum institutione solent ferre Manipulum [5]), und ein von Baluze in seiner Ausgabe der fränkischen Capitularien (T. II. p. 1276) mitgetheiltes Bild stellt alle die Mönche, die Carl dem Kahlen eine biblia sacra überreichten, als mit Manipeln geziert dar [6]). Ja eine Pacemtafel aus dem 10. Jahrhundert bei v. Hefner-Alteneck (Trachten des Mittelalters Bd. I. Taf. 95) zeigt sogar den König Herodes mit einem Manipel.

1) Vgl. Graff, althochdeutsch. Sprachschatz, Bd. III. S. 520 f. Benecke, Müller u. Zarnke, mittelhochdeutsch. Wörterbuch Bd. III. S. 225. Grimm, deutsch. Wörterbuch Bd. III. S. 1241.

2) Braun, Gesch. der Bischöfe von Augsburg, Bd. I. S. 167. Kirchenschmuck, Jahrg. II. Hft. 10. S. 62.

3) Abgebildet bei Agincourt, Denkmäler der Sculptur, Taf. XXVI. B. oben, in den innern Feldern.

4) Conciliengesch. Bd. V. S. 235.

5) Bei Du Cange, s. v. manipulus.

6) Kirchenschmuck, Jahrg. IV. Hft. 5. S. 73.

Wie bemerkt, begegnen uns seit dem Jahre 900, also überhaupt bald nach Einführung des Gewandstücks, golddurchwirkte Manipeln, so unter den oben angeführten Weihegeschenken des Bischofs Adalbero von Augsburg vom Jahre 908. Und ganz um dieselbe Zeit verfügte der Bischof Riculf von Elne in Frankreich in seinem Testamente über 6 Manipel cum auro, von denen einer mit Glöckchen (cum tintinabulis) versehen war [1]), und auch der Priester des 9ten Jahrhunderts in unserer Fig. 2 (Taf. I) scheint solche Röllchen am Manipel und an der Stola getragen zu haben. Es war dieß offenbar eine im Mittelalter entstandene Nachahmung der Glöckchen oder Rollen am Meil des jüdischen Hohenpriesters. Aber ungeachtet aller dieser Verzierungen muß der Manipel damals noch aus weichem Stoffe bestanden und seinem ursprünglichen Zwecke entsprochen haben, denn noch ums Jahr 1100 schreibt Ivo von Chartres: in sinistra manu ponitur quaedam mappulla, quae saepe fluentem oculorum pituitatem tergat et oculorum lippitudinem removeat [2]). Ueber die Länge, die der Manipel ehemals hatte, belehrt uns ein Statut der Lütticher Kirche vom Jahre 1287. Hiernach sollte er vom Arm an 2 Fuß messen, also etwas länger sein, als er jetzt ist. — Da ehemals die Casula den ganzen Leib, auch die Arme des Priesters bedeckte, so lag es für diesen nahe, das Schweißtuch erst dann zu nehmen, wenn er die Arme frei bekam, d. i. wenn die Casula nach dem Confiteor aufgerollt wurde. Zur Erinnerung hieran wird der Manipel auch jetzt noch in der Pontifikalmesse erst nach dem Confiteor angezogen. Der Priester dagegen bekleidet sich damit schon in der Sakristei, sprechend: merear Domine portare manipulum fletus et doloris, ut cum exultatione recipiam mercedem laboris. Es ist dies offenbar eine Hinweisung darauf, daß der Manipel einst zum Abtrocknen des Schweißes der Stirne und der Feuchtigkeit der Augen dienen sollte. Wann das weiche Schweißtuch in das jetzige steife Ziergewand, aus demselben Stoffe wie die Casula, übergegangen sei, läßt sich nicht bestimmen, um so weniger, als diese Veränderung höchst wahrscheinlich nur allmählich, und in verschiedenen Gegenden zu verschiedenen Zeiten erfolgte.

Die Griechen haben keinen Manipel, dagegen tragen ihre Priester und Diakonen die Epimanikien oder Aermelhalter, um das

---

1) Du Cange, s. v. Manipulus.

2) De signif. indument. sacerd.

Sticharion an Handgelenken festzuhalten [1]). Weiteres darüber wird sich unten finden.

Das fünfte Gewandstück, womit sich nach der jetzigen Praxis der celebrirende Priester schmückt, ist die Stola, ein etwa drei Zoll breiter und etwa 10 Schuhe langer Streifen aus demselben meist edlen Stoffe wie die Casula gefertigt. Er wird so um den Hals gelegt, daß seine Mitte in den Nacken zu liegen kommt, das Uebrige aber in Form zweier langen Bänder über Brust und Leib herabhängt. Bei der Messe des Priesters werden diese beiden Flügel der Stola über der Brust in Kreuzesform übereinander gelegt, der Bischof dagegen, der ohnehin schon ein Kreuz, das Pektorale, auf der Brust trägt, läßt sie auch während der Messe parallel herabhängen, und gerade so auch der Priester außerhalb der Messe. Da die Stola bei allen eigentlich priesterlichen Verrichtungen getragen werden muß, so entstanden hieraus die Begriffe und Termini jura stolae und Stolgebühren; und wenn auch dem Diakon bei gewissen Funktionen das Tragen der Stola erlaubt ist, so muß er sie doch in anderer Weise als der Priester, nicht um den Hals, sondern auf die linke Schulter legen, und von da an die rechte Hüfte ziehen, wo die beiden Flügel zusammenkommen und verbunden werden.

Nach dem griechischen Sprachgebrauch verstand man wie schon im heidnischen Alterthum so auch zu den Zeiten Christi unter *στολὴ* (von *στέλλω*, pono, orno) jedes Kleid, die Ausrüstung und Schmückung des Leibs mit Gewandstücken überhaupt, und sprach darum von einer *Περσικὴ* und *Μεδικὴ*, aber auch von einer *ἱππικὴ* und *πτωχικὴ στολὴ* (Stephan. Thes. a. h. v. und Xenoph. Cyrop. I. 4. 26. II. 4. 1). Die Stola war also sowenig Ehrenkleid, daß man ja auch von einer Bettlerstola redete. Analog damit treffen wir bei den hellenistischen Juden und im N. T. den Ausdruck *στολὴ* bald im Sinne von Gewand überhaupt, bald in der emphatischen Bedeutung von Prachtgewand, königlichem Gewand, Priestergewand. So kleidete Pharao den Joseph, als er ihn zum Vicekönig erhoben, nach der Version der LXX mit einer *στολὴ βυσσινῇ* (I. Mos. 41, 42), Joseph aber schenkte seinen Brüdern zwei, dem Benjamin fünf Stolen (I. Mos. 45, 22). Nach dem ersten Buch der Chronik (I. Paralip. 15, 27) war König David mit einer Stola aus Byssus angethan; im ersten Buch der Makkabäer 14, 9 ist von Kriegsstolen, im zwei-

1) Rajewsky, EuchＯlog. Thl. I. S. XXVII.

ten 3, 15 von priesterlichen Stolen, bei Baruch 5, 1 von Trauerstolen die Rede. Im N. T. erscheint die Stola als Festkleid in der Parabel vom verlornen Sohne (Luk. 15, 22) und in dem Vorwurfe des Herrn, daß die Schriftgelehrten gern ἐν στολαῖς umhergehen und Grüße erwarten (Mark. 12, 38. Luk. 20, 46). Sinn und Zusammenhang verlangen, auch hier an vornehme und kostbare Gewänder zu denken. Aehnlich verhält es sich mit den Stellen Mark. 16, 5 und Offbg. 6, 11. 7, 9. 13, während ebendaselbst 7, 14 u. 22, 14 στολή auch im Sinne eines unschönen und beschmuzten Kleides genommen ist. Nach alledem ist mir nicht zweifelhaft, daß auch die ältesten Christen den Ausdruck στολή in der weitern Bedeutung von Kleid überhaupt gebrauchten, und kann der Vermuthung nicht beitreten, daß nicht die allgemeine griechisch-morgenländische, sondern speziell die römische Stola in der engern Bedeutung des Wortes maßgebend für den Cult geworden sei. Wie wir nämlich schon oben sahen, wurde in Rom nur die Obertunika der ehrbaren Frauen stola genannt, und nur sehr selten wird auch Männern, z. B. den Isispriestern, eine stola beigelegt, vgl. Apuleji Metamorphos. XI, 24 [1]). Mir scheint es nun durchaus unwahrscheinlich, daß ein Frauengewand im Cult nachgeahmt worden und von diesem allmählich nichts anderes übrig geblieben sei, als der Zierstreif, welchen der Priester fortan unter dem Titel stola um den Hals geschlungen habe [2]).

Bis ins neunte Jahrhundert begegnet uns bei allen griechischen und lateinischen Schriftstellern der Ausdruck στολή oder stola nur zweimal im Sinne eines Kirchengewands. Zuerst geschieht dieß bei Theodoret (hist. eccl. II, 27), wo der ἱερὰ στολή gedacht wird, welche Kaiser Constantin d. Gr. dem Bischof Makarius von Jerusalem schenkte (S. 154); aber seine Worte deuten auch nicht im Leisesten an, daß damit ein Zierstreif, wie unsere Stola, zu verstehen sei; im Gegentheil müssen wir dabei eher an ein förmliches Gewand

1) Wenn Kaiser Mark Aurel in seinem Werke εἰς ἑαυτόν Buch I. n. 7 u. 16. zweimal von Mannskleidern den Ausdruck στολή gebraucht, so ist nicht zu vergessen, daß er griechisch schrieb, und so auch den griechischen Terminus technicus für Toga oder Tunica gebrauchte.

2) Solche Vermuthung stellte Merati auf in seinen Noten zu Gavantus, thesaur. rituum T. I. p. 133 ed. Venet. 1749. Ihm folgte Bock, liturg. Gewänder Bd. I. S. 437. Bd. II. S. 63 f. Vrgl. Kirchenschmuck von Laib und Schwarz, Jahrg. V. Hft. 4. S. 53.

denken, und zwar an ein Prachtgewand. Der Zweite, der von einer *στολή* spricht, ist der Patriarch Germanus von Cpl. im Anfang des 8ten Jahrhunderts, der in seiner Schrift **rerum ecclesiasticarum theoria** die *στολή* mit einem Mantel vergleicht, sie für das Hauptgewand (*τιμιώτατον*) ausgibt, ihre Farbe als roth bezeichnet (Symbol des Todes Christi oder des Purpurmantels, der ihm zum Spott umgelegt wurde), und sie sichtlich mit dem *φελώνιον* der Griechen identificirt [1]), während er das *ὠράριον* davon unterscheidet und letzteres so beschreibt, daß seine Aehnlichkeit mit unserer Stola unverkennbar ist [2]).

Der Ausdruck **orarium** begegnet uns zuerst, und zwar in der Bedeutung eines weltlichen Gewandstücks, bei dem römischen Kaiserhistoriker Trebellius Pollio, dem wir auch die erste Erwähnung der Alba verdanken (S. 167). In dem schon oben von uns citirten Briefe des Kaisers Gallienus, den er c. 17 mittheilt, wird gesagt, daß letzterer dem Claudius vier **oraria sarabdena** (**saraptena** = **sareptena**?) zum Geschenke gemacht habe. Sein Zeitgenosse Vopiscus aber sagt in seiner Biographie Aurelians, an der gleichfalls von uns schon erwähnten Stelle c. 48: dieser Kaiser habe dem römischen Volke drei Geschenke gemacht, **tunicas albas manicatas ex diversis provinciis** (s. S. 167), **et lineas Afras atque Aegyptias puras; ipsumque primum donasse** ***oraria*** **populo Romano, quibus uteretur populus ad favorem**, d. i. um dem Sieger bei den Spielen oder dem guten Schauspieler im Theater rc. Beifall zuzuwinken. Man gebrauchte sie also, wie noch jetzt oft unsere Taschentücher, und früher selten (kaiserliche Geschenke), wurden sie durch Kaiser Aurelian (270—275 v. Chr.) allgemein eingeführt.

Als Kirchengewand wird das **orarium** zum erstenmal in c. 22 und 23 des Concils von Laodicea um die Mitte des 4ten Jahrhunderts erwähnt [3]), wo den Subdiakonen, Lektoren und Cantoren das Tragen des Orariums verboten wird [4]). Fast gleichzeitig

1) Noch jetzt sehen die Griechen im Phelonion ein Symbol jenes Purpurmantels. Rajewski, a. a. O. S. XXIX.

2) Galland. **Biblioth. vett. PP. T. XIII. p. 206 sq.**

3) Ueber die Zeit der Abhaltung dieses Concils s. meine Conciliengesch. Bd. I. S. 722 ff.

4) Harduin, **T. I. p. 786.** Conciliengesch. Bd. I. S. 739. Daß unter *ὑπηρέτης* der Subdiakon zu verstehen sei, erhellt ganz deutlich aus c. 20 derselben Synode, wo gesagt ist: „der Diakon muß von dem *ὑπηρετῶν* geehrt werden.

gedenkt wohl auch Chrysostomus dieses Gewandes, wenn er in seiner Homilie vom verlorenen Sohne die Diakonen mit Engeln, und die zarten Leinwandstreifen auf ihrer linken Schulter (λεπταὶ ὀθόναι ἐπὶ τῶν ἀριστερῶν ὤμων) mit den Flügeln der Engel vergleicht. Ebenso werden wir an die Orarien denken müssen, wenn der römische Bibliothekar Anastasius von Papst Zosimus (a. 417) sagt: er habe verordnet, daß die Diakonen ihre linke Seite decken mit pallis linostimis (Linnen im Zettel, Wolle in Einschlag). Es war sonach das Orarium, wie noch jetzt die Stola, ein nur den Priestern und Diakonen zustehendes liturgisches Gewand. Nebenbei blieb es aber noch ein paar Jahrhunderte lang auch ein profanes Gewandstück, und wir haben hier wieder einen Beleg für die Ableitung der liturgischen Gewänder aus der Kleidung des gewöhnlichen Lebens. Ungefähr gleichzeitig mit der Synode von Laodicea spricht der hl. Ambrosius von dem Orarium, womit das Gesicht des Lazarus im Grabe verhüllt gewesen sei [1]). Weiterhin erzählt der hl. Augustin von einem Wunder, das sich zu Viktoria, einem in der Nähe von Hippo Regius gelegenen afrikanischen Städtchen, zugetragen habe. Ein junger Mensch, dem ein Auge ausgerissen war, so daß es sozusagen nur mehr an einem Faden hing und auf die Wange herabgefallen war, wurde durch Gebet geheilt, nachdem man zuvor das Auge in die Augenhöhle zurückversetzt und mit einem Orarium gebunden hatte [2]). Ein ganz ähnliches Wunder berichtet der griechische Kirchenhistoriker Evagrius (h. e. IV, 7), nur sagt er: das ausgelaufene Auge sei τελαμῶσιν gebunden worden. Das Orarium war sonach etwas Aehnliches, wie ein τελαμών d. i. ein Riemen, eine Binde, ein Leinwandstreif. Hieronymus (ep. 52, 9 ad Nepotian.) stellt es mit sudarium zusammen, und daß es mit dem Munde (os) in Beziehung gestanden, erhellt noch mehr aus einem Gesange des Prudentius Clemens (Peristeph. I, 85 sq.). Der Dichter spricht hier (ums Jahr 410) von einem Wunder, das sich beim Tode der Martyrer Emeterius und Chelidonius aus Calahorra in Spanien zugetragen habe [3]). Der Eine habe seinen Ring, der

1) Ambros. de excessu fratris Satyri lib. II. mit dem besondern Titel de resurrectione c. 18, »et facies ejus orario colligata erat.«

2) De civit. Dei. lib. XXII. c. 8. Es ist orario, nicht oratio zu lesen, wie in älteren Ausgaben steht.

3) Sie waren Soldaten der 7. Legion, die in Leon stand, und fanden ihren Tod schon bald nach dem Anfange der Regierung Diocletians, als dieser noch nicht

Andere sein Orarium gleichsam als Vorläufer zum Himmel emporgeschickt und die Luft habe beide Weihegeschenke zum Staunen Aller emporgetragen. Dabei ist von dem Zweiten gesagt: als Pfand für seinen Mund (d. h. daß er Christum nicht verläugne) gab er sein Orarium (hic sui dat pignus oris, ut ferunt, orarium). Man sieht hieraus, daß auch die Laien das Orarium trugen, und daß es eine für den Kopf, namentlich für den Mund (zum Abtrocknen ꝛc.) bestimmte Binde war. Daß man den Martyrern auch die Augen damit verband, erfahren wir aus den Akten des heil. Marcion und Nicander [1]). Dagegen wollen wir uns nicht mit Du Cange auch auf die Akten des hl. Cyprian und der hl. Dorothea berufen, denn die letztern sind kritisch verdächtig und in den besten Handschriften und Ausgaben der cyprianischen Akten lautet die bezügliche Stelle so, daß sie für uns durchaus unbrauchbar ist.

Was Prudentius Clemens über das Orarium des spanischen Martyrers Chelidonius berichtet, wiederholte Gregor von Tours (de gloria martyrum, lib. I, 93), und auch die vier Orarien, welche Papst Gregor d. Gr. zweien Freunden in Constantinopel schickte (epist. lib. VII, 30), scheinen Laien-Orarien gewesen zu sein. Nicht minder waren wohl auch die Orarien, von welchen die Synode von Orleans i. J. 511 spricht, bloße Schweißtücher, denn sie werden hier mit den Schuhen zusammengestellt, und verordnet: „ein Mönch darf im Kloster kein Orarium und keine Schuhe gebrauchen" [2]).

Als liturgisches Gewand treffen wir das Orarium wieder in c. 9 der spanischen Synode zu Braga v. J. 563: „die Diakonen sollen das Orarium nicht unter der Tunika tragen, sondern über der Schulter (sichtbar), weil man sie sonst nicht von den Subdiakonen unterscheidet" [3]). Eine andere spanische Synode, zu Toledo i. J. 633, verordnete c. 28: „wenn ein ungerecht abgesetzter Bischof, Priester oder Diakon als unschuldig erkannt wird, so muß er seinen verlornen Grad wieder am Altare zurückerhalten, und zwar der Bischof durch Empfang des Orariums, des Ringes und Stabes, der Priester durch Empfang des

---

alle Christen vertilgen, wohl aber Heer und Hof von ihnen reinigen wollte. Vgl. Gams, Kirchengeschichte von Spanien, Bd. I. S. 293. Calahorra aber, oder Calaguris, liegt am Ebro und ist Geburtsort Quintilian's.

1) Post haec percussor *orariis* oculis martyrum circumdatis, injecto gladio finem eis dedit martyrii. Ruinart. T. III. p. 280 ed. Aug. Vind. 1803.

2) Harduin, T. II. p. 1011. Conciliengesch. Bd. II. S. 646.

3) Harduin, T. III. p. 351. Conciliengesch. Bd. III. S. 18.

Orariums und der Planeta, der Diakon durch Empfang des Orariums und der Alba", und c. 40: „kein Bischof und Priester, viel weniger der Diakon, darf zwei Orarien tragen. Letzterer soll das Orarium auf der linken Schulter tragen, weil er orat i. e. praedicat. Die rechte Seite des Leibs aber muß er frei haben, um ungehindert den Dienst vollziehen zu können" [1]. Ein Menschenalter später erklärte eine neue Synode zu Braga i. J. 675 c. 4: „wie dem Priester bei seiner Weihe das Orarium auf beide Schultern gelegt werde, so solle er auch bei der Messe beide Schultern und den Nacken damit umzäunen, und über der Brust das Orarium in Kreuzform legen" [2]; daß aber der Priester das Orarium nicht blos bei den gottesdienstlichen Funktionen, sondern beständig tragen müsse, als Zeichen seiner priesterlichen Würde, erklärte die Mainzer Reformsynode vom Jahr 813 [3]. Weiterhin wird das Orarium im dritten, fünften, achten, neunten und dreizehnten der Ordines Romani erwähnt, und wenn diese auch erst nach Carl d. Gr., zum Theil noch beträchtlich später zusammengestellt sind, so enthalten sie doch Manches, was inhaltlich schon den Zeiten der Päpste Gelasius und Gregor d. Gr. angehört [4].

Auch bei den Griechen werden die Orarien fortwährend als besondere Ehrenzeichen des Clerus aufgeführt, so z. B. von dem Patriarchen Germanus von Cpl. (715), der ähnlich wie oben Chrysostomus die Orarien der Diakonen mit den Flügeln der Engel vergleicht [5]; Nikolas Paphlago aber erzählt am Schlusse seiner Biographie des hl. Ignatius von Cpl., daß Photius nach seiner Restitution i. J. 877 oder 878 Omophorien und Orarien und andere Insignien der priesterlichen Würde geweiht und vertheilt habe [6]. Kurz zuvor hatte Patriarch Ignatius i. J. 871 dem Papste Hadrian I. ein goldverziertes Orarium zum Geschenke gemacht [7], und es liegt bei dem ausschließlichen Gebrauch des Terminus ὠράριον von Seite der Griechen die Vermuthung nahe, daß die hierarchische Stola (ἱεραρχικὴ στολή)

1) Harduin, T. III. p. 586 u. 588. Conciliengesch. Bd. III. S. 75.
2) Harduin, T. III. p. 1034. Conciliengesch. Bd. III. S. 107.
3) Harduin, T. IV. p. 1014. Conciliengesch. Bd. III. S. 710.
4) Bei Mabillon, Museum ital. T. II. u. Migne, Opp. Gregorii M. T. IV. p. 938 sq. Vgl. Meckel's Abhdlg. in der Tüb. theolog. Quartalsch. 1862 Hft. 1.
5) Galland. l. c. T. XIII. p. 206.
6) Harduin, T. V. p. 1007. Conciliengesch. Bd. IV. S. 435.
7) Harduin, l. c. p. 937. Conciliengesch. Bd. IV. S. 411.

des Apostels Jakobus, welche der Patriarch Theodosius von Jerusalem i. J. 869 dem hl. Ignatius von Cpl. schenkte [1]), irgend ein Kirchengewand, vielleicht ein φελώνιον oder eine casula, und nicht gerade ein Orarium war.

Uebrigens führt bei den Griechen nur die Stola des Diakons den Titel ὠράριον; die des Priesters heißt ἐπιτραχήλιον oder περιτραχήλιον, und ist nicht nur in der Art, wie sie angezogen wird (ähnlich wie beim lateinischen Priester), sondern auch in der Form von der Diakonatsstola verschieden [2]).

Die erste Andeutung über die Art, das Orarium zu tragen, geben uns die oben mitgetheilten Stellen aus Chrysostomus, Anastasius und der Synode zu Braga v. J. 563. Hienach mußte es der Diakon über die linke Schulter legen, damit er vom Subdiakon unterschieden werden konnte, und noch vorhandene Bilder aus dem neunten und den folgenden christlichen Jahrhunderten zeigen diese Weise [3]). So gibt uns Agincourt (Denkmäler der Malerei, Taf. 37 u. 38) Copien von Miniaturen eines römischen Pontifikalbuchs aus dem neunten Jahrhundert, wobei in Taf. 37 Nr. 1. 7. 8. 9. 11 ganz deutlich die Art verzeichnet ist, wie der Diakon das Orarium trug über die linke Schulter gelegt, vorn und hinten herabhängend (wie in unserer Taf. I. Fig. 8 und in der Abbildung des griechischen Diakons, Taf. II. Nr. 14), während Nr. 10 u. 11 bei Agincourt zeigen, daß die Priester damals schon das Orarium ganz ebenso trugen, wie wir. Auch die zu diesen Bildern gehörigen Unterschriften beurkunden dieß, wenn es bei Nr. 8, die Diakonatsweihe darstellend, heißt: ponit oraria super humeros; dagegen bei Nr. 10 (Priesterweihe): oraria super colla eorum (der Bischof zieht das Orar des Ordinandus auch auf die rechte Schulter und Brustseite herüber). Dasselbe Resultat gibt uns eine Skulptur aus dem 9. Jahrhundert bei Agincourt (Denkmäler der Skulptur, Taf. XXVI. B.). Es ist dies die schon oben erwähnte Altarbekleidung aus der Basilika des heiligen Ambrosius in Mailand, v. J. 835. In den innern Feldern des obern Bildes finden sich vier Heilige, von denen drei ganz sichtlich gleich den Diakonen mit fliegenden Orarien über der Dalmatik auf

1) Harduin, l. c. p. 773 u. 1029. Conciliengesch. Bd. IV. S. 375.

2) Goar, Euchology. p. 111. Rajewsky, a. a. O. Thl. I. S. XXVI. u. XXVIII. cf. German. Const. bei Galland. T. XIII. p. 207.

3) Auffallend ist, daß die drei Cleriker auf der berühmten Mosaik zu S. Vitale kein Orarium tragen, s. Taf. I. Fig. 1.

der linken Schulter bekleidet sind. Dieselbe Weise finden wir weiterhin auch noch im 11. Jahrhundert durch die Tafeln 53 und 54 bei Agincourt (Denkmäler der Malerei) bezeugt (bei uns Taf. I. Fig. 8). Im zwölften Jahrhundert aber wurde die Stola der Diakonen bereits wie jetzt von der linken Schulter an die rechte Hüfte gezogen, und hier befestigt. Wir erfahren dieß von Honorius von Autun (Gemma animae lib. I. c. 230). Ebendaselbst lesen wir, daß die Stola damals von den Diakonen noch immer über der Dalmatik getragen wurde. Von wann die jetzige Weise in der lateinischen Kirche, das Orarium unter der Dalmatik zu tragen, datire (in der griechischen Kirche wird es noch immer über dem Sticharion getragen), konnten wir nicht genau ermitteln. Sie begegnet uns zuerst in dem Salzburger Pontifikal aus dem 12. Jahrhundert, wornach dem zu weihenden Diakon zuerst die Stola und dann erst die Dalmatik gereicht wird [1]). Auch c. 103 des 14. römischen Ordo, der wohl ums Jahr 1300 zusammengestellt wurde (aus älteren Verordnungen), berichtet, daß der Cardinal, der die Diakonatsweihe empfangen wolle, vom Papste zuerst die Stola erhalte; darauf werde ihm das Evangelienbuch und jetzt erst die Dalmatik gereicht [2]). Einen Vorläufer dieser neuen Weise bildete die Praxis, daß der Bischof, der ja auch die Dalmatik trägt, die Stola stets unmittelbar über die Alba und vor der Tunicella und Dalmatika anzog. So beschreibt es uns schon Rabanus Maurus (de cleric. instit. lib. I. c. 19 u. 20); später Innocenz III. (de sacro altaris mysterio lib. I. c. 38—40 u. c. 54—56) und viele Ordines Romani.

Würde das Bisherige noch nicht hinreichen, um die Identität des Orariums mit unserer Stola zu erweisen, so müßte die Besichtigung altchristlicher Bildwerke vollends den leisesten Zweifel verscheuchen. Das Eine wird gerade so getragen, wie die Andere, mit denselben kleinen Unterschieden bei Diakonen und Priestern ꝛc., beide haben dieselbe Länge und Breite, die gleiche Form und Gestalt; ja auch die stylistische Aehnlichkeit der alten Orarien mit den s. g. gothischen Stolen ist unverkennbar.

Aber wann fing man denn an, das Orarium als Stola zu bezeichnen? Allerdings kommt der Ausdruck stola in diesem Sinne

1) Bei Martene, de antiquis ecclesiae ritibus. Lib. I. c. 8 art. 11. p. 401 ed. Rothomag. 1700. T. II. Aehnliche jüngere Belege ebendaselbst p. 453—492.

2) Gregorii M. Opp. ed. Migne, Cursus Patrol. T. LXXVIII. p. 1234.

schon im Sakramentar Gregors d. Gr. vor [1]): allein letzteres ist nicht in seiner Urform auf uns gekommen und hat im Laufe der Zeit vielfache Umgestaltungen erfahren. So ist denn unseres Wissens Rabanus Maurus der Erste, der das Orarium als stola bezeichnete. In seinem von uns schon oft citirten Werke de clericorum institutione (I, 19) vom Jahre 816 schreibt er: Quintum quoque est (vestimentum), quod *orarium* dicitur, licet hoc quidam *stolam* vocent. Damals also, ums Jahr 816, waren es erst Einige, welche stola und orarium identificirten, und der gewöhnlichere Ausdruck scheint noch immer orarium gewesen zu sein. Zu jenen Einigen (quidam) gehörte aber Rabans Zeitgenosse Amalarius von Metz, der das betreffende Gewandstück schlechthin stola ohne Beifügung von orarium nennt [2]). Weiterhin werden beide Ausdrücke als synonym nebeneinander gestellt von Riculf von Soissons i. J. 889 [3]) und in dem bekannten Werke de divinis officiis (c. 39), das man früher vielfach irrig dem Alkuin zuschrieb, das aber erst ins 10te Jahrhundert gehört (s. S. 156). Im eilften und zwölften Jahrhundert dagegen war bereits stola der gewöhnlichere Titel, wie ganz deutlich der Biograph Leo's IX. sagte, wenn er schreibt: orarium, quod *vulgo* stola dicitur [4]). Fast dasselbe sagt Honorius von Autun (12. Jahrh.): deinde circumdat collum suum stola, quae *et* orarium dicitur [5]). Auch hiernach war der Ausdruck stola üblicher als orarium, und die spanische Synode zu Coyaca i. J. 1050 [6]), sowie der gleichzeitige Chronist von Monte Cassino führen nur mehr stola ohne orarium an [7]). In englischen Urkunden dagegen werden

---

1) Gregorii M. Opp. ed. Migne, T. IV. p. 222. (ed. BB. p. 223).

2) De eccles. officiis lib. II. c. 20 in Bibl. max. PP. Lugd. T. XIV, p. 976.

3) Harduin, T. VI. P. I. p. 415.

4) Leo's IX. Biograph und Freund Wibert lebte, wie Leo selbst, um die Mitte des eilften Jahrhunderts. Seine vita Leonis ist abgedruckt bei Eccard, orig. Habsburg. Prob. p. 171 (die citirte Stelle p. 174) und bei den Bollandisten T. II. April. p. 648 sqq. Vgl. meine Conciliengesch. Bd. IV. S. 679.

5) Gemma animae, lib. I. c. 204 in der Bibl. max. PP. Lugd. T. XX. p. 1073.

6) Harduin, T. VI. P. I. p. 1026. Conciliengesch. Bd. IV. S. 717.

7) Der Chronist Leo erzählt, Abt Desiderius von Monte Cassino habe aus der Verlassenschaft des Papstes Viktor II. (Gebhard v. Eichstätt) i. J. 1057 novem stolas auro textas gekauft. Pertz, Monum. Germ. hist. T. IX. Script. T. VII. p. 711.

noch im 13ten Jahrhundert stola und orarium ganz al pari nebeneinander gestellt [1]).

Die Ursachen dieser Umwandlung des Sprachgebrauchs sind unbekannt, und ich durchforschte vergeblich viele Schriften des Mittelalters, um irgend eine Andeutung hierüber zu erhalten. Die Fiktion Anderer, daß Anfangs über der Alba ein supparus mit dem Titel Stola angezogen worden, und von ihm schließlich nichts als der Zierstreif übrig geblieben sei, der dann den Namen des ganzen Gewandes geerbt habe, ist schon oben S. 185 zurückgewiesen worden. Die einzige Spur von der Existenz eines solchen Ueberkleides, Stola genannt, könnte man etwa in der Biographie des hl. Livin finden wollen, wo es heißt: stolam cum orario gemmis pretiosis auroque fulgido pertextam in ipso die ordinationis suae . . . pius magister dilecto suo discipulo . . . contradidit [2]). Allein der Biograph nimmt hier wohl nach dem biblischen Sprachgebrauch (S. 185) stola im weiteren Sinne = Ehrenkleid, Priesterkleid, und es ging ihm dabei ähnlich, wie dem Hugo von St. Viktor († 1140), der aus Stellen wie Offbg. 22, 14: „selig, die ihre Kleider im Blute des Lammes waschen" die These ableitete: die Alba sei ehemals Stola genannt worden [3]).

Schon aus den bisher mitgetheilten Stellen ergibt sich, daß die Orarien oder Stolen häufig mit Gold durchwirkt, auch mit Edelsteinen besetzt waren und Verzierungen aller Art hatten. In manche waren Buchstaben und Worte eingestickt (literata s. S. 179), an andern hingen Glöckchen zur Nachahmung des alttestamentlichen Meil (s. S. 183). So führt Riculf von Elne in seinem Testament v. J. 915 stolas quatuor cum auro auf, una ex illis cum tintinnabulis, und das Monastikum Anglikanum (T. III. p. 317) spricht von einer Stola und von Manipeln, die mit imaginibus et in extremitatibus cum campanulis argenteis verziert gewesen seien [4]). Beispiele solcher verzierten Stolen geben uns die Figuren 2. 3. 4. 6. 7. 8 unserer Taf. I [5]).

1) Harduin, T. VII. p. 101 u. 272.

2) Diese Biographie, früher irrig dem hl. Bonifaz zugeschrieben, gehört wohl ins 11. Jahrhundert. Vgl. Rettberg, Kirchengesch. Deutschlands, Bd. II. S. 509.

3) De sacramentis, lib. I. c. 48. ed. Rothomag. 1648. T. III. p. 370.

4) Du Cange, Gloss. s. v. Stola.

5) Unsere Figur 2 hat bei Hefner-Alteneck (Trachten 2c.) die Unterschrift: „Diakon aus dem 9. Jahrhundert." Im Textbande gibt Herr v. Hefner die Berichtigung, daß die Figur nicht einen Diakon, sondern einen Priester darstelle, aber

Während die Alten, wie wir sahen, den Ausdruck orarium von os = Mund ableiteten [1]), treffen wir bei Rabanus Maurus bereits eine Modifikation hievon. Er bringt orarium mit orator in Verbindung, und bezeichnet jenes als eine Insignie derjenigen Geistlichen, welche predigen durften: hoc enim genere vestis solummodo eis personis, uti est concessum, quibus praedicandi officium est delegatum. Bene enim oratoribus Christi orarium habere convenit, quia cum indumentum eorum officio proprio concinnat, et ipsi sedulo ad verbi ministerium cohortantur et plebs ipsis commissa indicium salutare conspiciens, ad meditationem legis concurrere ferventius admonetur. Apte ergo orarium collum simul et pectus tegit sacerdotis, ut inde instruatur, quod quidquid ore proferat, tractatu summae rationis attendat (de clericorum instit. lib. I. c. 19).

Pseudo-Alkuin de divinis officiis c. 39 gibt dieselbe Deutung von orarium (quod oratoribus concedatur), fügt aber noch eine weitere mystische Erklärung bei, wenn er sagt: das »Orarium mahnt den Geistlichen, ut memor sit, sub jugo Christi, quod leve et suave est, esse se constitutum;« Papst Innocenz III. dagegen sieht umgekehrt in der Stola ein Symbol des Gehorsams Christi, wenn er sagt: stola, quae super amictum collo sacerdotis incumbit, obedientiam et servitutem significat, quam Dominus omnium propter salutem servorum subivit (de sacro altaris myst. lib. I, 38). An den alten Begriff von stola = Ehrenkleid wieder anschließend lautet das jetzt bei Anlegung der Stola vorgeschriebene Gebet: redde mihi Domine stolam immortalitatis, quam perdidi in praevaricatione primi parentis etc.

Faßt man aber Stola im Sinne von Ehrengewand, so war es nur consequent, wenn die Cluniacenser dieselbe erst nach dem confiteor und misereatur tui (der Absolution, die der celebrirende Priester beim Staffelgebet erhält) anlegten [2]).

---

er irrt wieder, wenn er den mittleren der drei Zierstreifen ebenfalls zur Stola rechnet. Derselbe gehört dem Cingulum an und ist dessen verziertes Ende.

1) Die Griechen, und mit ihnen Goar (in s. Euchológ. p. 110) wollen ὡράριον, wie sie schreiben, von ὡραΐζειν = schmücken, ableiten. — Der griechische Diakon erhebt das orarium mit der Hand, wenn von ihm und der Gemeinde ein bestimmtes Gebet zu beten oder auch eine andere gottesdienstliche Funktion zu vollziehen ist. Namentlich winkt er damit den Sängern. Ehemals wischte er auch den Communikanten damit den Mund ab. Rajewsky, a. a. O. S. XXVI.

2) Du Cange, s. v. Stola.

Das Hauptgewand des celebrirenden Priesters, darum Meßgewand κατ' ἐξοχὴν benannt, ist die casula, paenula oder planeta. Sie hat unter den Gewändern der jüdischen Priester und Hohenpriester kein Analogon, dagegen ist sie dem Namen und der Form nach identisch mit der paenula im Profangebrauche der Römer (s. oben S. 162), und ihre Abstammung von dieser ist sonach außer Zweifel. Die Griechen gebrauchten für paenula das ähnlich lautende φαινόλης sc. χίτων oder φελόνης. Die Bedenken Gretsers gegen die Identität von φαινόλης und paenula (weil letztere nur Profangewand gewesen sei) sind längst widerlegt [1]). Aus II Timoth. 4, 13 ersehen wir, daß auch der Apostel Paulus sich eines solchen Obergewandes bediente. Er hatte seinen φελόνης bei Carpus in Troas liegen lassen und beauftragte nun den Timotheus, ihn mitzubringen.

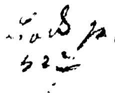
Als Kirchengewand erscheint uns das φελώνιον oder φελόνιον (in der Diminutivform) wiederholt in der Liturgie des hl. Chrysostomus [2]); da aber diese bekanntlich nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt, sondern mit spätern Veränderungen auf uns gekommen ist, so berechtigt sie uns nicht zu dem Schlusse, daß schon ums Jahr 400 n. Chr. das Meßgewand den Titel φελώνιον geführt habe. Ja man könnte eher das Gegentheil aus den eigenen Worten des hl. Chrysostomus erschließen, wenn er in seinem Commentar zu II Tim. 4, 3 schreibt: „Paulus bezeichne mit φελόνης den Mantel, von Einigen aber werde darunter eine Kapsel, oder ein Bücherfutteral verstanden" [3]). Hier kann man sich des Gedankens kaum erwehren: „sicher würde sich Chrysostomus ganz anders ausgedrückt haben, wenn damals schon φαινόλης der übliche Terminus für Meßgewand gewesen wäre." Andererseits aber legt es die eigenthümliche Zähigkeit der Griechen in Bewahrung der rituellen Antiquitäten nahe, zu vermuthen, daß der seit mindestens 12 Jahrhunderten bei ihnen heimische Gebrauch des Terminus φελώνιον und des entsprechenden Gewandes auf noch frühere Zeiten zurückzuführen sei. Das φελώνιον kann schon ein paar Jahrhunderte im liturgischen Gebrauch gewesen sein, ehe ein kirchlicher Schriftsteller seiner ausdrücklich gedenkt, und der Erste, bei dem φελώνιον im Sinne unseres Meßgewandes erscheint, ist meines

1) Bona, Card., rerum liturgic. lib. I. c. 24, 8. u. Goar, Euchelog. Graecorum, Paris 1647. p. 113.

2) Goar, l. c. p. 60.

3) Φελόνην ἐνταῦθα τὸ ἱμάτιον λέγει. Chrysost. homil. X. in epist. II. ad Timoth. Opp. ed. Migne, T. XI: p. 656.

Wissens der Patriarch Germanus von Constantinopel ums Jahr 715. Zweimal erwähnt er desselben in seiner Schrift **rerum eccles. theoria**, in einer Weise, daß kein Zweifel ist, er habe von unserer **casula** gesprochen [1]). Allerdings erzählte schon hundert Jahre früher Theophylakt Simokata in seiner **historia lib. VII, 6**: „daß der Patriarch Johannes Nesteutes von Constantinopel (ums J. 600) bei seinem Tode nichts als einen **φαινόλης** zurückgelassen habe [2]);" aber hier ist wohl nicht von einem liturgischen sondern einem gewöhnlichen Kleide jenes Patriarchen die Rede. Zwei Menschenalter nach Germanus aber schickte Patriarch Nicephorus von Constantinopel dem Papste Leo III. ums Jahr 800 außer einem Kreuzpartikel auch ein weißes Sticharion und ein kastanienbraunes **φαινόλιον** [3]). Derartige Geschenke von liturgischen Gewändern deuten an, daß damals die Kirchenkleider der Griechen und Römer noch nicht so verschieden waren wie jetzt; was aber das **φαινόλιον in specie** anlangt, so trägt das griechische noch jetzt dieselbe Form, welche die römische **casula** bis ziemlich tief ins Mittelalter hinein bewahrt hat [4]), und die auch, wie wir sehen werden, ihrem Namen entspricht (s. unsere Taf. II. Fig. 9. 11. 12).



Daß die **paenula** (Ableitung unbekannt) schon in den vorchristlichen Zeiten als Reisemantel u. drgl. bei den Römern in häufigem Gebrauche war, bedarf keines Beweises. Die Classiker sprechen gar häufig von ihr; daß aber die **casula**, wie der **terminus technicus** später lautete, mit der **paenula** identisch sei, dafür bürgt neben der ausdrücklichen Aussage der Quellen auch die unverkennbare Gleichheit der Form. Die erste Erwähnung der **casula**, glaube ich, findet sich im Testamente des hl. Cäsarius von Arles ums Jahr 540, der seinem Nachfolger alle seine **indumenta paschalia** (= Sonntagsgewänder) sammt der **casula villosa** (mit Zotteln) **et tunica** vermachte [5]). Von seinem Zeitgenossen Fulgentius von Ruspe sagt der Biograph: **casulam superbi coloris nec ipse habuit nec monachos suos habere permisit** [6]). Wenn in diesen beiden Fällen nicht vom Meßgewand **in specie**,

1) **Galland.**, Biblioth. vet. PP. T. XIII. p. 206 u. 207.

2) Bei **Stephanus**, Thesaurus s. v. **φαινόλης**.

3) **Harduin**, T. IV. p. 1001.

4) Uebrigens sind wenigstens bei den Russen die Phainolien jetzt vorne unterhalb der Brust abgeschnitten, und reichen nur rückwärts und auf den Seiten bis zu den Knöcheln hinab.

5) Bei **Baron.** ad ann. 508, 24.

6) **Du Cange**, s. v. casula.

sondern eher von gewöhnlichen Kleidern der Geistlichen und Mönche die Rede ist, so erscheint die casula sogar als Laiengewand bei Procopius (VI. Jahrh.), der im zweiten Buche seiner griechischen Geschichte des vandalischen Kriegs von Mänteln der Sklaven und gemeinen Leute redet, die im lateinischen *κασῦλαι* genannt würden [1]. Ebenso führt Isidor von Sevilla (ums J. 630) die Caseln nur als Gewänder des gewöhnlichen Lebens auf (Etymolog. XIX, 24), und wenn das deutsche Nationalconcil unter Bonifaz i. J. 742 c. 7 verordnete: „die Priester und Diakonen dürfen nicht wie die Laien das sagum (kurze Oberkleid), sondern müßen Caseln tragen, wie die Mönche (casulis utantur ritu servorum Dei) [2]", so ist auch hier nicht das specifisch-liturgische Gewand, sondern das lange und weite Oberkleid gemeint, das die Mönche und Cleriker, als secundum legem Romanam viventes, beibehalten sollten, während bei den Laien der kurze germanische Rock Eingang gefunden hatte.

Wie sich der Name casula bildete, deutet Isidor von Sevilla in der oben citirten Stelle also an: casula est vestis cucullata, dicta per diminutionem a *casa*, quod totum hominem tegat, quasi minor casa. In der That wurde sie wie eine kleine Hütte oder große Glocke über den Menschen sozusagen hergestülpt, so daß sie Leib und Arme deckte, s. Taf. II. Fig. 9—12. War sie auch nicht selten, wie die obige Stelle Isidors zeigt, mit einer Art Kapuze (cucullus) versehen, so wurde doch der eigentliche cucullus den Clerikern untersagt, weil es specifisches Gewand der Mönche sei [3].

Fragen wir, wo die casula zuerst als Kirchengewand aufgeführt werde, so würden wir vor Allem auf das Sacramentar Gregors d. Gr. hinweisen [4], wenn wir nicht wüßten, daß die gegenwärtige Form dieses Werkes nicht die ursprüngliche sei. So müssen wir denn zuerst den Amalarius von Metz nennen, der im Anfang des 9ten Jahrhunderts in seinem Werke de eccles. offic. c. 19 schreibt: Casulam, quae est generale indumentum sacrorum ducum, ante caeteras vestes, quae sequuntur (d. h. welche Amalarius in den folgenden Capiteln beschreibt) praeponimus [5]. Fast gleichzeitig äußerte Rabanus Maurus: septimum sacerdotale indumentum

1) Du Cange, s. v. Casula.
2) Conciliengesch. Bd. III. S. 467.
3) Conciliengesch. Bd. IV. S. 11.
4) Gregorii M. Opp. ed. Migne, T. IV. p. 223. ed. BB. p. 224.
5) Biblioth. max. PP. Lugd. T. XIV. p. 976.

est quod Casulam vocant (als das sechste Gewand führte er die Dalmatik auf); dicta est autem per diminutionem a casa, eo quod totum hominem tegat, quasi minor casa; hanc Graeci planetam, πλανήτην, nominant. Haec supremum omnium indumentorum est, et cetera omnia interius per suum munimen tegit et servat [1]). Ganz kurz drückt sich Pseudo-Alkuin (S. 156) aus: Casula, quae super omnia indumenta ponitur (de div. offic. c. 39). Aehnlich Hugo von St. Victor, Honorius von Autun u. A., indem immer Einer die Notiz des Andern nachschrieb. Selbst Innocenz III. hat hier nichts Eigenthümliches, und ergeht sich nur in mystischen Deutungen der casula.

Noch frühzeitiger als der Terminus casula erscheint uns die Bezeichnung planeta für das Meßgewand schon in c. 28 der vierten Synode von Toledo i. J. 633 (s. oben S. 188), und auch Isidor von Sevilla fügt in der oben citirten Stelle über die casula bei: sic et Graeci Planetas dictas volunt, quia oris errantibus evagantur (weil der Saum dieser weiten Caseln gleichsam umherschweist, πλανάω); unde et stellae *planetae* i. e. vagae, eo quod vago sui errore motuque discurrunt. Also auch die Caseln des profanen Lebens wurden planetae genannt. Noch weitere Belege für letzteres gibt Du Cange s. v. Planeta. — Weiterhin erscheint uns die planeta in der Regel Chrodegang's (J. 760 n. Chr.), wo es c. 8 heißt: „die außerhalb des Claustrums (Canonikats) in der Stadt wohnenden Geistlichen müssen alle Sonntage in der Planeta oder in ihrer sonstigen Amtstracht zum Capitel erscheinen [2])." Als Synonymum der kirchlichen Casula erscheint uns planeta auch bei Rabanus Maurus (s. oben), Hugo von St. Viktor, Papst Innocenz III. u. A.

Wenn wir aus alle dem ersehen, daß uns der Ausdruck planeta im Sinne von Meßgewand erst im Jahre 633, die termini φελώνιον und casula aber noch später begegnen, so dürfen wir uns freuen, daß ein Bildwerk ein älterer Zeuge für die Kirchencasula ist, als alle die genannten Schriftsteller. Ich meine die Mosaik zu San Vitale in Ravenna aus der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts (s. Taf. I. Fig. 1). Erzbischof Maximian von Ravenna (in der Mitte des Bildes) ist hier offenbar mit der Casel geschmückt, die er

1) Raban. Mauri de clericorum institutione, lib. I. c. 21.
2) Vgl. meine Conciliengesch. Bd. IV. S. 19.

über die Arme heraufgeschlagen hat, und über der er noch das erzbischöfliche Pallium trägt. Seine Casula hat ganz dieselbe Form wie alle alten bis ins 11. Jahrhundert. Der Hauptsache nach hiemit identisch sind auch die dem 9. Jahrhundert angehörigen Caseln auf unserer Taf. I. Fig. 2 und bei Agincourt (Malerei) Taf. 37 u. 38. — Die Casel des hl. Maximian von Ravenna hat schmale Zierstreifen am untern Saum, die besonders da deutlich hervortreten, wo sie über den rechten Arm gelegt ist. Die Priestercasel auf unserer Taf. I. Fig. 2 dagegen hat einen andern Schmuck, einen breiteren Zierstreif um den Hals, der dann vertikal über die Brust herablauft, einem erzbischöflichen Pallium ähnlich. Die Caseln bei Agincourt endlich zeigen gar keinen Schmuck.

Dem Alter nach steht diesen die Casula des hl. Willigis von Mainz nahe, der im Jahre 1011 starb und in derselben beerdigt wurde. Sie ist noch jetzt in der St. Stephanskirche in Mainz aufbewahrt und wir geben sie nach Hefner-Alteneck auf unserer Taf. II. Fig. 9. Auch ist sie im Kirchenschmuck von Laib und Schwarz Jahrg. I. Hft. 5. S. 73 beschrieben. Ebendaselbst Hft. 11. S. 65 findet sich überdieß ein kurzes Referat über zwei uralte Regensburger Meßcaseln, von denen eine dem hl. Wolfgang († 994) angehört haben soll. Zwei reichgeschmückte Caseln aus dem eilften Jahrhundert zeigen unsere Figuren 4 u. 6 auf Taf. I., andere alte Caseln beschreibt Gerbert in seiner **vetus liturgia allem. P. I. Disquis. III. c. III. p. 246 sqq.**

Weil jedoch die glockenförmigen Caseln im Gebrauch manches Unbequeme hatten, fing man schon im zwölften Jahrhundert, ja vielleicht schon früher an, sie auf den beiden Armseiten etwas zu verkürzen, so daß sie die Gestalt der s. g. gothischen Caseln erhielten. Dieser Art ist die angebliche Casula des hl. Bernhard im Münster zu Aachen (Taf. II. Fig. 10), welche noch romanische Ornamente hat. Ganz ähnlich der Form nach ist die Casel des Albertus Magnus in der Andreaskirche zu Cöln, abgebildet in Sighardt's Monographie über Albert d. Gr. (vgl. auch Kirchenschmuck, Jahrg. I. Hft. 10. S. 60 u. Hft. 5. S. 73). Um die glockenförmige Casel beim Gebrauch noch bequemer zu machen, versah man sie mit Schnüren, mittelst welcher ihre Seitentheile in die Höhe gezogen werden konnten (vgl. Taf. II. Fig. 9) [1]. In späteren Jahrhunderten wurde

1) Auch die Casel auf Taf. II. Fig. 10 hat inwendig solche Schnüre.

die Casula noch weiter ausgeschnitten und verkürzt, bis sie in der Rococozeit fast alle Aehnlichkeit mit ihrem ursprünglichen Typus verlor. Man vergaß ganz, daß auch nach der Periode des gothischen Styls, im Blüthealter der Renaissance, der hl. Carl Borromäus auf einem Provincialconcil verordnete: die Casula solle ungefähr 4½ Fuß breit sein und fast auf die Fersen reichen. Es war darum völlig am Platze, wenn das erzbischöfliche Consistorium zu Prag i. J. 1859 diese Verordnung des hl. Carl erneuerte, mit dem Beifügen: fortan sollten die Goldborten vermieden und nur weiche Seidenstoffe, entweder einfärbig oder mit leichten und würdigen Ornamenten durchwirkt, zur Herstellung der Caseln verwendet werden, so daß sie wieder eine natürlich fließende faltenreiche Form erlangen [1]).

Bei den Griechen und Russen führt auch ein Gewand des Lektors den Namen *φαινόλιον*, ohne mit dem gleichlautenden Priesterkleide der Form nach identisch zu sein. Es ist dieß das sg. kleine *φαινόλιον*, ein Kragen, ähnlich der Mozetta der Domherrn, vom Hals bis zum Ellenbogen herabreichend [2]). Zwischen dem Phelonion des Bischofs und dem des Priesters aber besteht der Unterschied, daß ersteres mit vielen Kreuzen geschmückt, d. h. daß in den Stoff viele Kreuze als Zeichen des Leidens Christi eingewoben sind (*φαινόλιον πολυσταύριον*) vgl. Taf. II. Fig. 12, während der Erzbischof gar kein *φαινόλιον*, sondern den *σάκκος* (Taf. II. Fig. 13) trägt als Nachahmung des Leibrocks Christi [3]). In der lateinischen Kirche dagegen besteht kein Unterschied zwischen den Caseln der Priester, Bischöfe und Erzbischöfe 2c.; die Diakonen und Subdiakonen aber tragen die Casel nur an Fasttagen, namentlich im Advent und in der Quadrages, statt der Dalmatik und Tunicella, und es sind dann ihre Caseln vorn zusammengerollt. Während der Verlesung der Epistel und des Evangeliums werden sie jedoch abgelegt [4]). Von dieser Sitte sprechen schon Hugo von St. Viktor († 1140), Hono-

1) Vgl. Kirchenschmuck, Jahrg. III. 1859. Hft. 4. Außerdem wird im Kirchenschmuck noch über die Caseln gesprochen im Jahrg. I. Hft. 4. 5. 10. 11. Jahrg. II. Hft. 1. 6. 12 u. Jahrg. IV. Hft. 5. Musterzeichnungen dafür werden gegeben ibid. Jahrg. I. Hft. 2. 4. 8. Jahrg. II. Hft. 1. 5. 7. 12.

2) Goar, Euchol. p. 246. Eine Beschreibung und Abbildung davon gibt Rajewsky, a. a. O. S. XXV.

3) Goar, l. c. p. 113. Nach Rajewsky a. a. O. S. XXIX tragen alle russischen Bischöfe den *σάκκος*, seit Kaiser Peter d. Gr.

4) Vgl. Bona, rer. lit. lib. I. c. 24, 8 und die Rubriken des Missals (Nr. XIX) sammt den dazu gehörigen Erläuterungen von Gavantus l. c. p. 113 sq.

rius von Autun, Innocenz III [1]) und die römischen Ordines (Nr. XIII., 18. XIV, c. 48. 52. 53. 54. XV, 29), ihre symbolischen Deutungen dieser Praxis aber befriedigen nicht. Weil die Casula die charitas bedeute, deßhalb sollten, meinen sie, an jenen Tagen auch die Leviten Priestercaseln tragen, zum Zeichen, daß sie den Priestern in der charitas gleichkommen müßten; beim Lesen der Epistel und des Evangeliums aber seien die Caseln abzulegen (von den Leviten) zum Zeichen, daß dieß specifische Funktionen der Leviten nicht der Priester seien.

Sehr auffallend sind zwei alte Aeußerungen, wornach auch die Minoristen planetas getragen haben sollen. Die eine dieser Stellen führt Du Cange (s. v. Planeta) aus der Biographie des heiligen Markward an, die andern fanden wir im achten römischen Ordo. Hier wird die Weihe eines Akoluthen also beschrieben: induunt clericum illum *planetam* et *orarium*. Dumque veniret episcopus aut ipse domnus apostolicus ad communicandum, faciunt eum venire ad se, et porrigit in ulnas ejus sacculum super *planetam*. Dieser sacculus diente dazu, die Eucharistie aufzunehmen, welche die Akoluthen tragen mußten. Ueber sie handelt Martene de antiquis eccl. rit. lib. I. c. 8. art. 8, 111; aber über die auffallende Angabe, daß den Akoluthen Planeten und Orarien zugeschrieben werden, bemerkt er nicht eine Silbe, obgleich er den betreffenden Ordo Rom. selbst mittheilt. — Amalarius sagt etwas Aehnliches de eccl. officiis lib. II., 19, indem er die Casula als das generale indumentum sacrorum ducum bezeichnet und von ihr behauptet: pertinet generaliter ad omnes clericos. Die Schwierigkeit, die hierin liegt, konnte schon Bona nicht lösen. Er bemerkt wohl (lib. I. c. 24, 19), daß kein anderer Schriftsteller als Amalar und der achte Ordo Rom. die Planeta auch dem Akoluthen zuweise, und fügt ganz gut bei, es sei sicher unwahrscheinlich, daß dem Akoluthen dasselbe Hauptgewand zustand wie dem Priester; aber er wagt keine Erklärung jener Angabe. Mir scheint, die planeta der Minoristen sei wohl nichts anderes gewesen, als das *φελόνιον* oder der kurze Kragen der griechischen Lektoren, wovon wir oben handelten S. 200.

Wie der Augenschein lehrt, hatten die Caseln des hl. Maximian von Ravenna und des Priesters aus dem 9ten Jahrhundert

---

1) Hugo de S. Vict., de specialibus Missarum observationibus (lib. III der eruditiones theol.) c. 9. Honor. August., gemma animae lib. I. c. 231. Innocent. III. de sacro altar. myst. lib. I, 5.

(Taf. I. Fig. 1 und 2) nur geringe Verzierungen. Von kostbaren Caseln spricht das Testament des Bischofs Riculf von Elne v. J. 915: casulas episcopales optimas tres, unam dioprasiam (d. i. diaprasinam, lauchgrün, von πράσον = Lauch) et aliam de Orodonas [1]). Auch die Casel des hl. Willigis (Taf. II. Fig. 9) ist von einem reich facionirten Stoffe, die des hl. Bernhard aber (Fig. 10) zeigt ein Kreuz aus Laubwerk gebildet. Es ist dieß das sogenannte Schulterkreuz, bei welchem die Querbalken nicht horizontal stehen, sondern den Vertikalbalken in einem spitzigen Winkel treffen. Noch vollständiger findet sich dieß Schulterkreuz (die Querbalken gehen über die Schulter hinweg von vorn nach hinten oder umgekehrt) in unserer Taf. I. Fig. 4. In der gothischen Zeit war diese Weise bekanntlich sehr beliebt, und wird auch jetzt theilweise wieder nachgeahmt (vgl. Kirchenschmuck, Jahrg. II. Heft 5). Nicht selten wurden und werden auf den Caselkreuzen (beider Arten, den Schulterkreuzen und den rechtwinkligen) Stickereien, namentlich ein crucifixus, manchmal sogar in halberhabener Arbeit angebracht. Eine eigenthümliche Ornamentirung treffen wir an vier Caseln aus dem 11ten Jahrhundert (bei Hefner-Alteneck, Trachten, Bd. I. Taf. 42), nämlich Zierstreifen, die unterhalb der Brust oder noch etwas tiefer gürtelartig um die Casula herumlaufen. Zwei davon haben außerdem im Stoffe des Gewandes noch Verzierungen nach Art des opus sigillatum (S. 172).

Wie bemerkt, fanden die liturgischen Schriftsteller schon seit Anfang des Mittelalters in der Casula ein Symbol der Liebe. „Wie die Casula alle anderen Kleider des Priesters überdeckt, sagt Rabanus Maurus, so überragt die Liebe alle andern Tugenden.“ Hanc ergo vestem, schreibt er, possumus intelligere charitatem, quae cunctis virtutibus supereminet, et earum decorem suo tutamine protegit et illustrat [2]). Beinahe wörtlich gleichlautend drücken sich Pseudo-Alkuin, Hugo von St. Victor, Innocenz III., Hugo von Autun und Andere aus. Nur Amalarius von Metz macht eine Ausnahme. Ausgehend von dem Satze: daß die Casula allen (?) Clerikern angehöre, meinte er, sie bedeute jene Werke, die Allen gemein sein müßten: fames, sitis, vigiliae, nuditas, lectio, psalmodia,

---

1) Statt des unerklärlichen de Orodanas ist zu lesen diarodanas, von ῥόδινος = rosig oder rosenfarbig, also = durchaus rosenfarbig. Vgl. unten meine Abhandlung über „Kirchengewänder aus dem 11. Jahrh.“

2) De clericorum institutione, lib. I. c. 21.

oratio etc., und wer istis operibus vestitur, casula indutus est [1]). Wieder andere Deutungen begegnen uns in den alten Sakramentarien. Das Touroner z. B. aus dem 10ten Jahrhundert schreibt beim Anziehen der Casula das Gebet vor: Indue me domine sacerdotali justitia, ut induci merear in tabernacula sempiterna; im alten Missale von Chalons an der Marne aber lautet das entsprechende Gebet: Indue me Domine ornamento humilitatis, charitatis et pacis, ut undique munitus virtutibus possim resistere vitiis, hostibus mentis et corporis [2]). Im römischen Meßbuch endlich wird die Casula als Symbol des Joches Christi betrachtet, und darum spricht der Priester beim Anziehen die Worte: Domine, qui dixisti: jugum meum suave est et onus meum leve, fac ut istud portare sic valeam quod consequar tuam gratiam. Amen. Fast dieselben Worte spricht auch der Bischof beim Anziehen der Casula.

Bei feierlichen Meßämtern trägt der Diakon die Dalmatik, der Subdiakon die Tunicella, aber auch der Bischof zieht diese Gewänder unter der casula an, so oft er feierlich pontificirt, um anzudeuten, daß alle Stufen des Clerus in ihm vereinigt seien und alle ordines von ihm ertheilt würden. Walafrid Strabo behauptet, daß im 7ten Jahrhundert noch keineswegs alle Bischöfe außer der Casel auch die Dalmatik und Tunicella getragen hätten, denn Gregor d. Gr. und andere Päpste hätten das Recht zu dieser Bekleidung einzelnen Bischöfen gestattet, andern verweigert, jetzt aber (zu Walafrids Zeit, Anfang des 9ten Jahrh.) seien nicht blos alle Bischöfe, sondern auch einzelne Priester (Prälaten) mit Dalmatik und Tunicella geschmückt [3]). Woher er obige Notiz habe, deutet er nicht an; wahrscheinlich aber entnahm er sie aus Gregorii M. epist. lib. IX, 107, wo der Papst dem Bischof Aregius von Gap in Gallien und seinem Archidiakon erlaubte, Dalmatiken tragen zu dürfen. Für Walafrid spricht auch der Umstand, daß im Gregorianischen Sakramentar da, wo es die Consecration eines Bischofs beschreibt, die Dalmatik durchaus nicht erwähnt wird [4]), und wenn auch an einer andern Stelle, bei Beschreibung des Ritus an Coena Domini, von einer Dalmatik des Bischofs gesprochen wird (ibid. p. 82), so ist hier

1) De eccles. offic. lib. I. c. 19.

2) Martene, de antiquis ecclesiae ritibus, lib. I. c. 4. Art. 1.

3) De rebus ecclesiasticis, c. 24 in der Bibl. max. Lugdun. T. XV. p. 194.

4) Gregorii M. Opp. ed. Migne, Cursus Patrol. T. 78. p. 223 sq.

unter pontifex der Papst selbst gemeint, der allerdings die Dalmatik trug, wenn sie auch bei andern Bischöfen noch nicht üblich war.

Gegen die Angabe des Walafrid Strabo erhebt Bock (lit. Gew. Heft IV. S. 84) die Einrede: „es steht damit im Widerspruch der älteste Ordo Romanus, wo es heißt, daß bei der Bischofsweihe der bischöfliche Consecrator ein Gebet spricht, wo der Consecrandus mit der Dalmatik bekleidet wird.“. Abgesehen nun davon, daß nicht der älteste erste, sondern erst der neunte römische Ordo das Fragliche enthält, übersah unser gelehrter Freund, daß auch die ältesten römischen Ordines viel jünger sind als Gregor d. Gr., und nur bis zu den Zeiten Carls d. Gr. hinaufreichen, wo allerdings, auch nach Walafrids Angabe, bereits sämmtliche Bischöfe die Dalmatik und Tunicella trugen.

Zum erstenmal begegnet uns die Dalmatik im zweiten Jahrhundert nach Christus, und zwar als Hausgewand. Der römische Kaiserhistoriker Aelius Lampridius tadelt es an den Kaisern Commodus und Heliogabalus, daß sie öffentlich als dalmaticati erschienen seien, und bemerkt dabei, früher habe es als Strafe gegolten, wenn ein junger Römer auf Befehl seiner Eltern in der Dalmatik ausgehen mußte [1]. Aehnlich spricht Trebellius Pollio (in Claudio c. 17) von dalmatischen Kleidern (singiliones Dalmatenses), und Julius Capitolinus (im Pertinax c. 8) von dalmatischen Aermelgewändern (chirodatas Dalmatarum). Weiterhin wird in den Martyrakten des hl. Cyprian c. 5 gesagt, er habe nach seiner Verurtheilung die Dalmatik ausgezogen, sie den Diakonen gegeben und so im linnenen Unterkleide den Todesstreich erwartet (et cum se Dalmatica exspoliasset, et Diaconibus tradidisset, in linea stetit). Offenbar ist hier überall Dalmatik als Gewand des profanen Lebens aufgefaßt. Ebenso nennt der römische Diakon Johannes in seiner vita Gregorii M. die tunica senatoria des Gordianus (Vater Gregors) eine Dalmatica.

Nach Anastasius hat Papst Silvester im Anfang des vierten Jahrhunderts den römischen Diakonen statt der bisher ärmellosen Kolobien (κολόβιον = Unterkleid) Dalmatiken (mit Aermeln) gegeben; und wenn sonach die Umwandlung der Kolobien in Dalmatiken im vierten Jahrhundert begann, so kann es nicht auffallen, daß noch Ammian Marcellin, ein heidnischer Historiker desselben Jahrhunderts, das Gewand eines christlichen Diakons, Namens Maras, als eine

1) Vita Commodi c. 8, Antonini Heliogabali c. 26.

ärmellose Tunika bezeichnet (lib. XIV). Zu seiner Zeit hatte sich natürlich die neue Weise von Rom aus noch nicht in weiten Kreisen verbreitet. Dieß geschah jedoch allmählig in der Weise, daß die Päpste einzelnen Kirchen als besondere Vergünstigung das Recht verliehen, ihre Diakonen ebenso zu kleiden, wie die römischen. Dieß gestattete z. B. Papst Symmachus der Kirche von Arles, am Ende des fünften Jahrhunderts [1]), und hundert Jahre später ertheilte Gregor d. Gr., wie wir sahen, dem Bischof Aregius von Gap und seinem Archidiakon das Privilegium, Dalmatiken zu tragen. Derselbe Papst erzählt weiter in seinen Dialogen (lib. IV, 40), daß man über die Leiche des römischen Diakon Paschasius eine Dalmatik gelegt habe, und aus c. 4 der römischen Synode unter Gregor d. Gr. i. J. 595 geht hervor, daß man damals auch die Leichname der Päpste mit Dalmatiken bedeckte [2]). Vom Jahre 800 an aber sprechen die Kirchenschriftsteller von der Dalmatik als einem Theil der bischöflichen und dem hauptsächlichen Theile der Diakonalkleidung mit großer Einstimmigkeit, und beschreiben ebenso harmonisch ihre Form.

Nehmen wir Alles zusammen, was Isidor von Sevilla, Amalarius von Metz, Rabanus Maurus, Anastasius, Pseudo-Alkuin, Hugo von St. Viktor, Honorius von Autun, Papst Innocenz III. und Wilhelm Durandus von Mende darüber aussagen, so hat die Dalmatik ihren Namen daher, daß dies Gewand zuerst in Dalmatien im Gebrauch war. In den Cult aber wurde es durch Papst Silvester eingeführt, weil es ihm unanständig schien, daß die Diakonen in den Kirchen mit entblößten Armen in ihren Kolobien funktionirten. Wenn man die Aermel der Dalmatik ausstreckte, bildete sie eine Kreuzform und galt darum auch als Symbol des Kreuzes und Leidens, wie ihre weiten Aermel insbesondere als Symbol der larga misericordia. Darum sollten die Aermel der bischöflichen Dalmatik weiter sein, als die der Dalmatik des Diakons, weil ersterer noch mehr als letzterer zur misericordia verpflichtet sei. Aus gleichem Grunde seien die Aermel der Diakonal-Dalmatik weiter als die der ähnlichen Tunicella des Subdiakon. Weiterhin schrieb man der Dalmatik auch Aehnlichkeit mit dem Leibrocke Christi zu, und ließ sie nicht selten ohne Naht aus einem Stücke weben. Sie war weiß, aber vorn und rück-

1) Vita Caesarii Arelat. lib. I. n. 22. Vgl. Baron., Martyrolog. ad 31 Maii.

2) Appendix ad epist. Gregorii M. Nr. V. bei Migne, T. 77. p. 1336 u. meine Conciliengesch. Bd. III. S. 54.

wärts durch je zwei vertikale Purpurstreifen verziert, welche vom Hals bis zum untern Saum herabliefen. Diese zwei Purpurstreifen deuteten das **pro duobus populis** (Juden und Heiden) vergossene Blut Christi an. Auch die Aermel waren mit ähnlichen Streifen verziert. Am Purpurstreif der linken Seite, sowohl vorn als hinten, waren **fimbriae** d. i. Fransen in Zungenform befestigt (nach Durandus nicht immer). Sie sind Symbole der Predigtworte, die vom Diakon ausgehen. Ihre Zahl ist verschieden; die einen Exemplare hatten 28, andere nur 15 vorn und ebensoviele auf dem Rücken. Daß diese **fimbriae** sich nur auf der linken Seite der Dalmatik fanden, sollte seinen Grund darin haben, daß die linke Seite die **vita actualis** bezeichne mit ihren Sorgen, deren Symbol die Trobdeln seien, während die **vita contemplativa**, durch die rechte Seite signalisirt, ruhig und ohne Sorgen ist [1]).

Mit einziger Ausnahme des einen Punktes in Betreff der Fransen auf der linken Seite trifft diese Beschreibung ganz und gar zusammen mit der Mosaik zu San Vitale (s. Taf. I. Fig. 1). Sowohl der Erzbischof als seine beiden Cleriker tragen die Dalmatik mit den Purpurstreifen rechts und links und an den Aermeln; außerdem ist der Erzbischof noch mit der Casula angethan [2]). Aehnliche Zierstreifen entdecken wir bei einer Menge von Bildern in den Katakomben, bei Männern und Frauen, und sie waren sonach keine Insignie für den Clerus allein, sondern ein Schmuck der Dalmatiken und ähnlicher Oberkleider überhaupt [3]). Nirgends jedoch entdeckten wir eine Clerikaldalmatik mit den **fimbriis** auf der linken Seite, weder in den Miniaturen des römischen Pontifikals aus dem 9ten Jahrhundert bei Agincourt, Denkmäler der Malerei Taf. 37 u. 38, noch in dem Pracht-Werke von Hefner-Alteneck, über die Trachten des Mittelalters. Dalmatiken aus dem eilften Jahrhundert fin-

---

1) Isidor, Etymolog. lib. XIX. c. 22. Amalar. de eccl. offic. lib. II. c. 21. Raban. Maur. de cleric. instit. lib. I. c. 20. Pseudo-Alcuin. de div. offic. c. 39. Hugo de S. Victore, de Sacr. lib. I. c. 53. Honor. Augustod., gemma animae lib. I. c. 211 sq. Innocent. III. de sacro altaris myst. lib. I. c. 40 u. 56. Durandus, rationale divinorum offic. lib. II. c. 11.

2) Aber die Dalmatik des Erzbischofs hat engere Aermel, als die der Diakonen, wie noch jetzt bei den Griechen das στιχάριον des Priesters enge, das des Diakons weite Aermel hat. Vgl. Rajewski, a. a. O. S. XXVI f.

3) Vgl. Perret, Catacombes de Rome, T. I. planche 24. 26. 27. 29. 144. T. II. pl. 7. 22. 24. 27. 33. 42. 47. 48. 51. 57. 59. T. III. pl. 2. 7.

den sich daselbst auf Taf. 36 und 12 des ersten Kupferbandes, und wir haben sie von da für unsere Taf. I. Fig. 5 und 7 entlehnt.

Schon oben wiesen wir die Ansicht zurück, als ob unsere Stole nichts anderes wäre, als die erwähnten Zierstreifen (S. 185). Zur Bekräftigung berufen wir uns noch auf Taf. 53 Nr. 7 u. Taf. 54 bei Agincourt (a. a. O.), wo der Zierstreif neben der Stola erscheint. Auch die zwei Ceroferarii auf Taf. 66 Nr. 1 bei Agincourt haben solche Zierstreifen, aber das Gewand, das sie tragen, ist wohl eher eine Albe, als eine Dalmatik, und die von den Zierstreifen der rechts und links ausgehenden Linien sind so wenig als bei den Diakonen in Fig. 5 u. 7 unserer Taf. I. die oben erwähnten fimbriae. Sie finden sich ja nicht blos links, sondern auf beiden Seiten.

Die Zierstreifen haben sich bis auf den heutigen Tag an der Dalmatik erhalten (in den zwei parallellaufenden vertikalen Säulen, die meist in den Stoff eingewoben sind), und waren vor ein paar Jahrhunderten noch viel deutlicher ausgeprägt als jetzt, wie aus unserer Fig. 3, Taf. I., aus dem Muster im Kirchenschmuck (Jahrg. II. Heft 5 u. 9), sowie aus Taf. IV. V, 1 bei Bock (Heft 4) deutlich erhellt [1]). Statt der ehemals vielen Trobbeln werden jetzt nur mehr einige wenige größere an der Dalmatik angebracht. Das die beiden vertikalen Zierstreifen verbindende horizontale Zierstück, wie es besonders in dem vom Kirchenschmuck (l. c.) gegebenen Muster aus dem 15. Jahrh. hervortritt, ist noch dem Durandus unbekannt, und fehlt auch in den alten Abbildungen.

Ursprünglich war die Dalmatik stets weiß; doch kennt schon Durandus auch rothe Dalmatiken als Symbol des Martyriums. Daß die Dalmatiken früher viel länger waren, als jetzt, beweisen fast alle von uns mitgetheilten Abbildungen. Auffallend erschien mehreren Gelehrten die Aeußerung Amalars und Pseudo-Alkuins: „wenn der Diakon keine Dalmatik hat, so liest er (sc. das Evangelium) casula circumamictus;" dieß erklärt sich aber leichtlich, wenn wir uns erinnern, daß die Diakonen an den Fasttagen nicht in der Dalmatik, sondern mit einer zusammengelegten Casula funktioniren (S. 200). Wahrscheinlich trugen sie die letztern auch dann, wenn die Kirche keine Dalmatik besaß.

Was wir Dalmatik nennen, bezeichnen die Griechen als στιχάριον

---

1) Zahlreiche mittelalterliche Dalmatiken beschrieb Bock im vierten Heft. S. 88 f.

oder *στοιχάριον* [1]), über dessen etymologische Bedeutung schon viele Vermuthungen aufgestellt wurden [2]). Die Sache scheint mir jedoch ziemlich nahe zu liegen. Das Etymon ist *στίχος* = Linie, Zeile, und sicherlich haben die linienartigen Zierstreifen dem Kleide den Namen gegeben. Noch Germanus von Cpl. beschreibt i. J. 715 das Sticharion als ein weißes Gewand mit Streifen (*λωρία*) zum Symbol der Fesseln Jesu, oder seines herabrinnenden Blutes [3]). Die Streifen werden jedoch von den Griechen jetzt nicht mehr festgehalten, seitdem das Gewand anderweitige Verzierung erhalten hat. Dagegen bewahrten sie treuer als wir die ursprüngliche Länge der Dalmatik. Der griechische Diakon, den unsere Taf. II. Fig. 14 darstellt, trägt über der **Rjassa** oder Soutane das Sticharion, unten mit Streifen verziert, und darüber auf der linken Schulter das Orarium. Beachtenswerth ist, daß bei den Griechen auch der Priester das Sticharion trägt, aber das Priestersticharion hat mehr Aehnlichkeit mit unserer Albe, als mit der Dalmatik, und ist stets weiß, während das Diakonalsticharion immer von derselben Farbe und demselben Stoffe ist, wie das Phelonium des Priesters. Nur ist das Priestersticharion nicht aus Linnen gefertigt, wie unsere Albe, sondern aus einem schwereren, golddurchwirkten weißen Seidenstoffe, ähnlich den Prachtalben früherer Jahrhunderte. Unten aber ist es mit einem Goldstreifen und bei Trauergottesdiensten mit einem Silberstreifen besezt [4]).

Der Dalmatik in hohem Grade ähnlich ist die Tunicella des Subdiakon, die, wie bekannt, auch vom Bischof beim Pontifikalamt getragen wird. Wann dieß Kleid in Uebung kam, wissen wir nicht. Gregor d. Gr. sagt: es sei eine alte Gewohnheit, daß die Subdiakonen ohne besonderes Amtskleid erscheinen. Einer seiner Vorgänger, er wisse nicht welcher, habe ihnen eine Amtstracht verliehen. Er aber habe die alte Weise, (wornach sie keine besondere Amtstracht hatten) wieder eingeführt [5]). Die Subdiakonalkleider, die jener unbekannte Papst einführte, werden

1) Goar, EuchＯlog. Graec. p. 110 u. E. von Muralt, Lexidion der morgenl. Kirche, S. 77 u. Taf. II.

2) Vgl. Suicer, thesaurus, s. v. *στιχάριον* u. Du Cange, Gloss. s. v. Sticharion.

3) Galland. Bibl. PP. T. XIII. p. 207.

4) Das Sticharion des Erzbischofs Maximian auf Taf. I. Fig. 1 ist = Albe; ebenso die Sticharien in ibid. Fig. 11. 12 u. 13; das Sticharion des griechischen Diakons dagegen (Fig. 14) ist unserer Dalmatik analog und was unten hervorschaut, ist die **Rjassa**.

5) Gregorii M. epist. lib. IX, 12.

dann von Gregor d. Gr. weiter als linnene Tuniken bezeichnet, mit der Bemerkung, daß auch andere Kirchen diese Weise nach Roms Vorgang angenommen hätten. — Im Sakramentar Gregors d. Gr. findet sich keine Notiz über die Tunicella; um so öfter treffen wir sie dagegen in den Ordines Romani. Schon der erste derselben (in §. 6.) spricht von einer dalmatica linea und einer zweiten größern Dalmatik, welche der celebrirende Papst anziehe, und es kann kein Zweifel sein, daß unter der linnenen Dalmatik (= linnenen Tunik bei Gregor d. Gr.) die Tunicella, unter der dalmatica major dagegen die eigentliche Dalmatik gemeint sei. Aehnlich spricht der fünfte römische Ordo (§. 1.) von einer kleinern und einer größern Dalmatik, und der sechste von den eigentlichen Kleidern der Subdiakonen, quae apud quosdam subdiaconales nominantur. Daß dabei der Manipel nicht gemeint sei, erhellt ganz deutlich aus dem Folgenden [1]). — Rabanus Maurus, Pseudo-Alkuin und Hugo von St. Viktor sprechen nur von der Dalmatik ohne irgend eine Erwähnung der Tunicella; Amalarius dagegen, der doch älter ist, unterscheidet beide Gewänder (de eccles. offic. lib. II. c. 21 u. 22), sagt an letzterer Stelle unverkennbar, daß einige Bischöfe Dalmatik und Tunicella, andere aber nur eine von beiden getragen hätten. Zugleich bezeichnet er die Tunik, die auch subucula heiße, als eine hyacinthina (hyacinthfarbig). Honorius von Autun (gemma lib. I, 229) nennt sie ein subtile (Unterkleid) und eine tunica stricta (enge), bei Papst Innocenz III. aber erscheint sie unter dem Titel tunica poderes (de sacro altaris myst. lib. I. c. 39 u. 55).

Das kirchliche Gewand, das wir jetzt Pluviale nennen, ist nur eine Species vom Genus Cappa oder Capa; unter letzterer aber verstand und versteht man ein mantelartiges Kleid, das auch den Kopf umhüllt, und wahrscheinlich von daher seinen Namen erhielt [2]). Diese cappae waren unter sich wieder von der größten Verschiedenheit, und wurden von Männern und Frauen, alt und jung, Clerikern und Laien getragen. So wird z. B. der heilige Rock zu Argenteuil im chronicon Triveti ad an. 1156 eine capa genannt, und auch die weißen Kleider der Täuflinge führen vielfach diesen Namen [3]). Hieraus erhellt, daß die cappa keineswegs dem kirchlichen Leben allein ange-

1) Gregorii M. Opp. ed. Migne, T. 78 p. 940. 985. 989.

2) Isidor Hispal. Etymolog. lib. XIX, 31.

3) Du Cange, Gloss. T. II. p. 206 u. p. 210 edit. Paris. 1733 s. v. Capa.

hörte, vielmehr aus dem profanen ins kirchliche überging, während in der Gewandung der jüdischen Priester und Hohenpriester nicht das geringste Analogon vorlag.

Besonders häufig begegnet uns die cappa in den mittelalterlichen Quellen als das Kleid der Mönche und Canoniker, sie war ihr Mantel, insbesondere Chormantel, und wird darum mehrfach mit pallium u. cucullus identificirt. So schreibt Abt Theodemar von Monte Cassino an Carl d. Gr.: illud indumentum, quod a Gallis monachis cuculla dicitur, nos (die Italiener) *capam* vocamus. Aehnlich wird in der vita S. Vodali (Vouel) Benedicti (8. Jahrh.) das pallium mit dem Beisatze angeführt, quod *capa* vocatur [1]).

Die erste cappa, von der wir wissen, ist der Mantel des hl. Martin von Tours (J. 400), die nach seinem Tod so berühmt wurde und die Aufstellung besonderer capellani sowie den Terminus Kapellen veranlaßt hat. Bekanntlich wurde diesem Mantel eine wunderthätige Kraft zugeschrieben, und er darum nicht selten von Tours nach dem königlichen Hoflager gebracht, auch als Palladium in die Kriege mitgenommen [2]).

Weiterhin erfahren wir aus dem 127. Briefe Alkuins v. J. 801, daß ihm seine Schwester außer Anderm auch eine cappa zum Geschenke gemacht habe [3]), und noch etwas früher verordnete die Regel Chrodegangs c. 29: „die ältere Hälfte der Canoniker erhält alle Jahre neue cappas, muß dagegen die alten den jüngern Collegen überlassen" [4]). Rücksichtlich der Mönche aber verordnete die große Aachner Synode v. J. 816, daß jeder Mönch zwei cappas (hier von den cucullis unterschieden) haben müsse [5]).

Bei den Mönchen war die cappa mit einem cucullus verbunden, und die genannte Aachner Synode verbot den Canonikern, solche Cucullen zu tragen. Die ursprünglichen cappae waren ohne Aermel, später aber wurden, wahrscheinlich größerer Bequemlichkeit halber, von den Laien solche angefügt. Die Kirche jedoch untersagte den Geistlichen das Tragen der cappae manicatae, so die Yorker Synode

1) Du Cange, l. c. p. 208. s. v. Capa.

2) Honor. Augustod. gemma animae, lib. I. c. 128. Du Cange, l. c. p. 211.

3) Alcuin. Opp. ed. Migne, Cursus Patrol. T. 100. p. 363.

4) Conciliengesch. Bd. IV. S. 22.

5) Ebendas. S. 24.

v. J. 1195, und die 12. allgemeine Synode v. J. 1215 [1]). Dagegen gestattete sie manche Verzierung der cappae, selbst Quasten und Glöckchen und Fütterung mit Pelzwerk. So schenkte der König von Frankreich dem Abte Hugo von Clugny eine capam paene auream totam, mit Perlen und Edelsteinen, an deren Saum goldene Glöckchen (tintinnabula aurea) herabhingen. Ebenso begegnen uns erzbischöfliche cappae aus Purpur, und vom Papste sagt Petrus Damiani (11. Jahrh.), er trage eine rubea cappa [2]).

Ohne Zweifel wurde die cappa von den Mönchen, Canonikern und anderen Geistlichen Anfangs nur zu Hause und beim Chorgebete getragen. Als specifisch liturgisches Gewand beim Altardienst begegnet sie uns zuerst im sechsten Ordo Romanus, wornach dem pontificirenden Bischof zwei mit cappis bekleidete Priester assistiren sollten [3]). Amalar, Rabanus Maurus u. A. führen die cappa noch nicht unter den liturgischen Gewändern auf, dagegen schreibt Honorius von Autun in seiner gemma animae (I, 227), daß sie von allen Klassen des Clerus, insbesondere aber von den Cantoren getragen werde, eine Kapuze habe, bis zu den Fußsohlen herabreiche, vorn offen, auch mit Fransen geziert sei. Irrig sieht er in ihr eine Nachahmung des hyazinthfarbenen Meil (מְעִיל) des jüdischen Hohenpriesters. Letzterer war ein relativ kurzer und enger Leibrock, ohne Aermel, aber mit Armlöchern, und weit eher einem ärmellosen engen Chorhemd als einem den ganzen Leib umhüllenden Mantel ähnlich.

Da die Cappa, ehe sie Prachtgewand wurde, von Clerikern und Laien bei schlechtem Wetter zum Schutze des Leibs und der besseren Kleider getragen wurde, so erhielt sie den Beinamen pluvialis sc. cappa, oder auch pallium pluviale. Schon der alte Interpret des römischen Satyrikers Juvenal (Sat. IX., 28) spricht von pluviales lacernae (Mäntel); ein pallium pluviale aber begegnet uns in der Biographie des Abtes St. Odo von Clugny. Ebenso braucht Wibert in seiner Geschichte Leo's IX. die Ausdrücke pallium pluviale und vestis pluvialis, quae cappa vocatur. Gerade als Regenmantel wurde die Cappa ohne Zweifel auch bei den Bittgängen gebraucht, als diese aufkamen, weßhalb sie noch jetzt bei allen Processionen üblich ist. Als Prachtgewand erscheint sie uns seit dem 12. Jahr-

1) Conciliengesch. Bd. V. S. 671 u. 792.
2) Du Cange, l. c. p. 209 sq. Conciliengesch. Bd. V. S. 985.
3) Migne, T. 78 p. 989.

hundert. So kaufte Abt Desiderius von Monte Cassino i. J. 1057 aus der Hinterlassenschaft des Papstes Viktor II. ein **pluviale diarodanum, totum undique auro contextum, cum fimbriis nihilominus aureis** [1]). Ungefähr ein Menschenalter später spricht auch das **Chronicon Andrense** von einer prachtvollen (**sumtuosa**) **cappa**, das Statut von Barcellona aber erwähnt einer **cappa pluvialis seu processionalis de purpura**, und Papst Nikolaus III. verordnete i. J. 1280, daß der Geistliche bei Beräucherung des Altars nicht eine linnene **cappa**, sondern eine seidene, Pluviale genannt, tragen müsse. Daraus aber, daß das Pluviale bei den Vespern und allen Solennitäten, wo der Altar incensirt wird, in Uebung kam, erklären sich von selbst die Ausdrücke Vespermantel und Rauchmantel. Als ein besonderes Zierstück am Pluvial erscheint jetzt das **aurifrisium** oder **aurifrigium** (auch **femin.**), der goldgewirkte ungefähr 1/2 Schuh breite Streif, der das Pluviale (in vertikaler Lage) umsäumt [2]).

Sehr häufig begegnet uns schon im Mittelalter das Pluviale als das Ehrenkleid, das der Papst gleich nach seiner Wahl anzog. So sagt Hugo von Flavigny über Viktor III. (J. 1086): **Pluvialem sibi imposuit**, und auch in dem Wahlstreit zwischen Alexander III. und Oktavian ist öfter von einem päpstlichen Wahlpluviale die Rede [3]). Ueberdieß war und ist das Pluviale das Gewand, in welchem die Bischöfe auf Synoden erscheinen, und auch für den Priester galt ehemals die Vorschrift (s. S. 175), daß er der Diöcesansynode entweder im Chorhemd und Stola, oder in der schwarzen **Cappa** anwohne [4]).

Unverkennbar an Honorius v. Autun sich anschließend schreibt der berühmte Durandus von Mende in s. **Rationale divinorum officiorum** (**lib. III. c. 1. §. 13**): „das Pluviale, auch **Cappa** genannt, soll eine Nachahmung der Tunica (des Hohenpriesters) im A. T. sein (?). Wie letztere mit Glöckchen ist das Pluviale mit Fransen besetzt, und diese deuten die Mühen und Sorgen dieses Lebens an. Auch hat es eine Kapuze, das Symbol der höhern Freude, und reicht bis zu den Fußsohlen herab, was die Beharrlichkeit bis ans Ende

1) Die Erklärung dieser Stelle gebe ich später in der Abhandlung: „Kirchengewänder aus dem 11. Jahrh.“

2) Vgl. Du Cange, s. v. Aurifrigia.

3) Vgl. meine Conciliengesch. Bd. V. S. 502 ff.

4) Vgl. Du Cange, s. vv. Capa u. Pluvialis.

andeutet. Vorn ist dieß Gewand offen, um anzuzeigen, daß denen, die in Gerechtigkeit wandeln, das ewige Leben offen steht, oder auch, daß ihr Leben den Andern als Beispiel offen daliege. Auch wird durch die cappa die herrliche Unsterblichkeit der Leiber versinnbildet. Darum ziehen wir sie nur an den höheren Festen an, hinblickend auf die künftige Auferstehung der Auserwählten."

Was ehemals am Pluvial die Kapuze war, ist jetzt nur mehr ein halbrundes Zierstück auf dem Rücken, κατ᾽ ἐξοχὴν cappa genannt, und außerdem ist auch das aurifrigium noch geblieben. Beide Zierstücke können von beliebiger Farbe sein, das Puviale selbst aber richtet sich nach dem color diei. Die Griechen kennen dieß Gewand nicht.

Dem Pallium verwandt ist das Rationale, ein bischöfliches Ehrengewand, das im Unterschiede zu den bisher genannten liturgischen Kleidern offenbar als Nachahmung des alttestamentlichen hohenpriesterlichen Schmuckes erscheint. Seiner Form nach hat es Aehnlichkeit mit dem jüdischen Ephod = Superhumerale (II. Mos. 28), aber seinen Namen erhielt es nicht von dieser größern, sondern der damit zusammenhängenden kleinern Insignie des Hohenpriesters, nämlich dem Brustschild, der im Hebräischen חשן המשפט = Schmuck des Gerichtes, in der Septuaginta λογεῖον τῶν κρίσεων, in der Vulgata rationale judicii heißt. Angethan damit sollte der Hohepriester höherer Erleuchtung und Einsicht bei seinen Aussprüchen gewürdigt sein. Calmet sagt: Rationale judicii ideo dicitur, sive quod judicia vel voluntatem Dei panderet sacerdoti, sive quod sacerdos Rationale praeferret, tanquam dignitatis suae, judicis scilicet, insigne, neque alicujus momenti sententias daret, nisi Rationali indutus (ad Exod. 28, 16). Da dieser Brustschild nur ein Theil des Ephod war und auf's engste mit ihm zusammenhing, so konnte per synecdochen statt Ephod auch Rationale gesagt werden, als pars pro toto.

Wann aber diese Nachahmung des alttestamentlichen Schmuckes in der Kirche in Gebrauch kam, ist unbekannt. Die Mainzer und Eichstätter Tradition behauptet, daß schon der erste Bischof von Eichstätt, der hl. Willibald, auf einer Provinzialsynode zu Mainz, wohl i. J. 752, von St. Bonifaz mit päpstlicher Zustimmung den Vorrang vor allen andern Bischöfen der Provinz sammt dem Ehrenschmucke der Rationales erhalten habe [1]).

1) Eichstätter Kirchenblatt, 1854 S. 4. u. Du Cange, s. v. Rationale, p. 1128.

Weiterhin begegnet uns das Rationale in dem Appendix zum Sakramentar Gregors d. Gr. (**ex codice Ratoldi abbatis Corbeiensis**), wornach es scheint, als ob in Frankreich alle Bischöfe dasselbe trugen [1]; dagegen spricht jedoch wieder eine Aeußerung Ivo's von Chartres und der Umstand, daß Amalarius von Metz, Rabanus Maurus, Pseudo-Alkuin und Hugo von St. Viktor des Rationales gar nicht gedenken. Honorius von Autun aber (**gemma animae I, 213**) spricht sich so aus, daß man nicht ersehen kann, ob diese Insignie von allen, oder nur von einigen Bischöfen Frankreichs gebraucht worden sei. Auffallend ist, daß Durandus von Mende in Frankreich, der doch seinem berühmten liturgischen Werke selber den Titel **Rationale** gab, das bischöfliche Rationale gar nicht kannte, indem er schreibt: „Einige meinen, dem Rationale des jüdischen Hohenpriesters entspreche kein Ornament des christlichen Priesters, aber es kann dafür das gelten, daß der letztere bei seiner Weihe das Evangelienbuch an die Brust drückt" (**lib. III. c. 19, 14**). Es scheint sonach im dreizehnten Jahrhundert das bischöfliche Rationale in Frankreich schon wieder außer Uebung gewesen zu sein. Anders war es in Deutschland. Nicht nur bewahrten die Bischöfe von Eichstätt den Gebrauch des Rationales, sondern dasselbe wurde überdieß auch den Bischöfen von Lüttich, Paderborn und Regensburg verliehen. Wiederholt sah ich selbst im Domschatz zu Regensburg ein ehemals mit Glöckchen versehenes Rationale mit reichen Stickereien romanischer Form, wovon Bock im ersten Bande seines Werkes über liturgische Gewänder (S. 373 ff. u. Taf. V.) Beschreibung und Abbildung lieferte. Die allgemeine Form dieses Rationals ist auch aus unserer Taf. II. Fig. 15 ersichtlich. Ein anderes ebenfalls von Regensburg stammendes Rationale ist im altbayrischen Tißling bei Mühldorf aufbewahrt und von Sighardt im Kirchenschmucke (Jahrg. III. Hft. 12. S. 89 f.) beschrieben.

Ob das Rationale früher eine andere, mehr dem Pallium ähnliche Form gehabt habe und größer gewesen sei als jetzt, mag dahin gestellt bleiben. Es wird übrigens diese Annahme in dem Eichstätter Pastoralblatt (Jahrg. I. 1854 S. 7 ff.) nicht ohne Umsicht zu vertheidigen gesucht.

Das Pallium, das der Papst selbst trägt und den Erz-

---

1) **Gregorii M. Opp. ed. Migne, Cursus Patrol. T. 78 p. 241. Du Cange, l. c. p. 1129.**

bischöfen ertheilt, ist eine lange schmale Binde von der Breite dreier Finger, aus weißer Wolle, jetzt mit vier, ehemals mit mehreren dunkelpurpurfarbenen, fast schwarzen Kreuzen. Ein solches älteres Pallium mit mehreren Kreuzen zeigt unsere Figur 10 auf Taf. III. Das Pallium umgibt den Hals ringförmig und hängt vorn und hinten (auf der Brust und dem Rücken) je in einem Streifen herab. Eines der 4 Kreuze befindet sich jetzt auf dem vordern, ein zweites auf dem rückwärts herabhängenden Streifen, während das dritte und vierte rechts und links vom Halse zu stehen kommen. Aus der vita Gregorii M. von Johannes Diakonus (lib. IV. c. 8 und 84) kann man erschließen, daß dieser Papst ein aus weißem Byssus gefertigtes Pallium getragen habe; dagegen sagt Isidor von Pelusium (ums Jahr 434) in seinem Briefe Nr. 136 ad Herminum: das ὠμοφόριον des Bischofs sei nicht aus Linnen sondern aus Wolle gefertigt und deute das verlorne Schaf an, das der gute Hirt auf seinen Schultern trägt [1]). Auch Patriarch Germanus von Cpl. (715) findet im ὠμοφόριον des Bischofs ein Symbol des verlornen Schafes, beifügend: dasselbe sei auch mit Kreuzen-geschmückt, weil Christus das Kreuz auf seinen Schultern getragen habe. Aus seinen Worten erhellt deutlich, daß sich damals schon alle griechischen Bischöfe des Omophorions bedienten [2]).

Seit lange gebraucht man zu den Pallien die Wolle der Lämmer, die im St. Agneskloster bei Rom besonders verpflegt und geweiht werden. Ist das Pallium fertig, so wird es am Grabe des hl. Petrus niedergelegt, bis der Papst es versendet. Es scheint niemals die Gestalt eines Mantels, wie der Wortlaut andeuten möchte, sondern immer die eines Orariums oder einer Stola in unserem Sinne gehabt zu haben, und es ist durchaus unstatthaft, es vom Ephod des jüdischen Hohenpriesters abzuleiten. Letzteres glich ungefähr unserer Weste; die Form des Palliums aber würde eher zu einer Vergleichung mit der Kopfbinde der jüdischen Priester berechtigen, womit es schon Amalarius verglich [3]). Nach einer neuern Abhandlung von Professor Vespasiani im Collegium Urbanum zu Rom v. J. 1856 soll das Pallium dem Ueberreste eines ehemals dem hl. Petrus angehörigen Kleides nachgebildet sein [4]).

1) Suicer, thesaur. s. v. ὠμοφόριον.

2) Galland. Biblioth. PP. T. XIII. p. 207.

3) De eccles. offic. lib. I. c. 23.

4) De sacri pallii origine, ed. Philipp. Vespasiani, hist. eccl. in

Der Ursprung des Palliums reicht weit ins christliche Alterthum hinauf. Einige wollen es sogar bis auf Papst Linus zurückdatiren; der römische Bibliothekar Anastasius aber berichtet (9. Jahrh.), daß Papst Markus i. J. 336 dem Bischof von Ostia, weil er den Papst consecrire, das Pallium verliehen habe. Baronius bemerkt dazu (ad an. 336, 62 und 63), das Pallium sei noch älter, und auch das Phrygium, welches Papst Cölestin I. nach den Angaben mittelalterlicher Griechen dem Cyrill von Alexandrien gesandt habe, sei ein Pallium gewesen. Letzteres bestritt schon Cardinal Bona, da unter Phrygium ein Kopfschmuck zu verstehen sei [1]).

Die ersten ausdrücklichen Erwähnungen des Palliums finden wir in der obenangeführten Stelle von Isidor von Pelusium und in dem Dekrete des Kaisers Valentinian III. v. J. 432, wodurch der Bischof von Ravenna zur Würde eines Erzbischofs erhoben und ihm honor pallii zuerkannt wurde. Baronius (ad an. 432, 92 sqq.) theilt dies Dekret mit, bestreitet aber seine Aechtheit, namentlich aus dem Grunde, weil die Ertheilung des Palliums nicht Sache der Kaiser gewesen sei. Cardinal Bona tritt ihm hierin bei; wir aber können diesen Grund nicht für schlagend erachten, da Gregor d. Gr. ausdrücklich sagt: er ertheile dem Bischof Syagrius von Autun das Pallium nach dem Wunsche der Königin Brunhilde und mit Erlaubniß des Kaisers (epist. lib. IX, 11). Das Gleiche erhellt auch aus einem frühern Briefe dieses Papstes (epist. lib. I, 28) und aus den Briefen des noch ältern Papstes Vigilius, von denen wir alsbald sprechen werden.

Der erste uns sicher bekannte Fall, daß ein Papst das Pallium verlieh, ist der des Symmachus, welcher i. J. 513 dem Erzbischof Cäsarius von Arles speciali privilegio den usus pallii gestattete, und seinen Diakonen die gleichen Dalmatiken gewährte, wie sie die römischen hatten [2]). Ein Brief desselben Papstes, wornach er den Bischof Theodor von Laureacum zum Erzbischof erhoben und ihm das Pallium verliehen haben soll, ist wahrscheinlich unächt [3]).

Colleg. Urbano Prof. Rom. typis de Propag. 1856. Vgl. Wiener kath. Literaturzeitg. 1856 Nr. 29.

1) Bona, rerum liturg. lib. I. c. 24 u. 16.

2) Vita S. Caesarii, Acta Sanctor. (Bolland.) Augusti T. VI, 71. Jaffé, Regesta Pontif. p. 63.

3) Jaffé, l. c. p. 934. Remi Ceillier, histoire generale des Auteurs etc. T. XV. p. 351. Fessler, Patrol. T. II. p. 956 Not. *.

Daß Papst Symmachus dem Erzbischof von Arles das Pallium sandte, sagt auch Papst Vigilius i. J. 545 in seinem ersten Briefe an Auxanius von Arles, als er ihm dieselbe Insignie verlieh und ihn zugleich zu seinem Vikar in Gallien bestellte [1]). Daß er hiefür (zu beidem?) die Zustimmung des Kaisers Justinian durch Belisar erwirkt habe, fügt er selbst bei (l. c.). Zwölf Jahre später ertheilte Papst Pelagius I. a. 557 dem Erzbischof Sapaudus von Arles abermals das Pallium [2]); mehrere andere Verleihungen geschahen durch Papst Gregor d. Gr., z. B. an den Bischof Johann von Prima Justiniana, der zugleich päpstlicher Vikar im Illyrikum orientale wurde [3]). Meist waren es sonach nur die Vikare des Papstes in entlegenen Provinzen, welche das Pallium erhielten, oder auch einzelne durch politischen Einfluß besonders bedeutende Bischöfe, wie Syagrius von Autun, auch wenn sie keine Metropoliten waren. Daß aber alle Metropoliten des Palliums bedürften, davon war damals noch keine Rede, und wenn die Synode von Macon im Jahre 581 can. 6 verordnete, der Erzbischof dürfe ohne das Pallium nicht Messe lesen [4]), so ist dies allen andern Berichten über die Praxis jener Zeit, und namentlich dem Briefe Gregors d. Gr. an Virgilius von Arles (epist. lib. V, 53) so sehr entgegen, daß mehrere Gelehrte, um diesen Widerspruch zu lösen, zweierlei Pallien, ein römisches und ein gallisches, annahmen. Letzteres, meinten sie, habe jeder Erzbischof in Gallien, das erstere aber nur der von Arles als päpstlicher Vikar getragen und es sei das gallikanische Pallium nichts Anderes, als das Rationale gewesen [5]). Gewiß ist, daß erst seit der Mitte des achten Jahrhunderts im fränkischen Reiche alle Erzbischöfe das Pallium in Rom nachsuchen mußten, wie dies unser großer Apostel Bonifazius auf der fränkischen Generalsynode des Jahres 745 oder 746 (nicht 742) ausdrücklich verordnete [6]), und es wurde dies nun allgemeine Regel. Ausnahmsweise haben auch einzelne Suffraganbischöfe, sei es für ihre Person, wie Wala von Metz i. J. 878, oder

---

1) Baron. ad. ann. 545, 6. Jaffé, l. c. p. 78.

2) Baron. ad. ann. 556, 19. 20. Jaffé, l. c. p. 84.

3) Gregor M. epist. lib. II. 23. Vgl. Conciliengesch. Bd. II. S. 807.

4) Conciliengesch. Bd. III. S. 33.

5) Vgl. Du Cange, Gloss. s. v. Pallium, p. 71 u. Ruinart, Diss. de palliis archiepisc. T. II. Oper. posthum. Mabillon.

6) Conciliengesch. Bd. III. S. 496.

auch für ihre Nachfolger, wie Eberhard II. von Bamberg, vom Papste diese Insignie erhalten [1]).

Daß die Ertheilung des Palliums gratis geschehen müsse, erklärte schon eine römische Synode unter Gregor d. Gr. im Jahre 595 c. 5., und unser Apostel Bonifazius sprach sich sehr energisch gegen Rom aus, als er hörte, man habe daselbst für Ertheilung von Pallien Geld angenommen. Es zeigte sich jedoch, daß er irrig berichtet war [2]).

Uebrigens durfte und darf das Pallium von den Erzbischöfen nicht an allen Tagen und nicht bei allen Verrichtungen getragen werden. Schon Hinkmar von Rheims wurde vom Papste wegen zu häufigen Gebrauchs dieser Insignie getadelt [3]). Fast um dieselbe Zeit verordnete die achte allgemeine Synode i. J. 870 c. 27 (im Griech. c. 14): „die Bischöfe, denen das Pallium verliehen ist, dürfen es nur an bestimmten Zeiten und Orten tragen" [4]). Daß der Erzbischof vor Empfang des Palliums außer dem Messelesen keine andere geistliche Funktion verrichten dürfe, sagte schon Papst Nikolaus I. in seiner **Responsio ad consulta Bulgarorum** n. 73 [5]); die Synode zu Ravenna i. J. 877 aber verordnete: „jeder Metropolit muß innerhalb dreier Monate von seiner Consecration an dem apostolischen Stuhle einen Deputirten senden, um seine Orthodoxie zu erklären und das Pallium in Empfang zu nehmen" [6]).

Aus c. 17 (12) des achten allgemeinen Concils erfahren wir, daß außer dem Papst auch die andern Patriarchen, von Constantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem den von ihnen abhängigen Metropoliten das Pallium verliehen [7]). Das Gleiche erhellt auch aus dem Briefe des Papstes Johann VIII. an Photius v. J. 879 [8]), und die zwölfte allgemeine Synode i. J. 1215 bestimmte c. 5: „wenn die Vorsteher der Kirchen von Constantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem vom Papste gegen Ableistung des Eides der Treue und des Gehorsams das Pallium erhalten haben,

1) Conciliengesch. Bd. IV. S. 514 u. 723.
2) Conciliengesch. Bd. III. S. 54 u. 481.
3) Conciliengesch. Bd. IV. S. 312. 315.
4) Conciliengesch. Bd. IV. S. 407.
5) Conciliengesch. Bd. IV. S. 336.
6) Conciliengesch. Bd. IV. S. 504.
7) Conciliengesch. Bd. IV. S. 405.
8) Conciliengesch. Bd. IV. S. 445.

so dürfen sie auch den ihnen untergebenen Bischöfen Pallien verleihen" [1]).

Mit Recht macht der Bollandist Papebroch in seiner Abhandlung de forma pallii medio aevo mutata darauf aufmerksam, daß das Pallium ehmals ein wenig anders aussah, als jetzt [2]). Seine Theile waren nicht in der jetzigen Form fest zusammengefügt, sondern die lange Binde (= Pallium) wurde von der rechten Schulter über die Brust nach der linken Schulter und von da über den Rücken gezogen, kehrte dann auf die rechte Schulter zurück und hing nun, nicht wie jetzt, in der Mitte des Leibs, sondern seiner natürlichen Schwere folgend auf der rechten Seite herab. Es hatte sonach mehr Aehnlichkeit mit dem ὠμοφόριον der Griechen [3]), und die alte Mosaik zu San Vitale in Ravenna (Taf. I. Fig. 1) zeigt ganz deutlich (an Erzbischof Maximian), wie es getragen wurde. Vgl. Taf. I. Fig. 6. und Taf. II. Fig. 12 und 13.

Schließlich bemerken wir noch, daß zwar die alten liturgischen Schriftsteller Amalar, Rabanus Maurus, Pseudo-Alkuin, Innocenz III., Honorius v. Autun, Durandus u. A. mehr oder minder ausführlich vom Pallium reden, aber sich nahezu ausschließlich nur in willkührlichen symbolischen Deutungen ergehen, ohne für uns Brauchbares beizufügen.

Seit mehr denn tausend Jahren bilden auch die Sandalen der Bischöfe ein liturgisches Gewandstück. Während die jüdischen Priester und Hohenpriester mit bloßen Füßen im Tempel dienten, scheint bei den christlichen Priestern schon frühe eine Fußbekleidung beim Gottesdienst gebräuchlich gewesen zu sein, und dieß paßt wieder zu unserem Hauptsatze, daß in der Urkirche nicht die alttestamentlichen Cultkleider nachgeahmt, sondern die Gewänder des gewöhnlichen Lebens auch beim Gottesdienst angewandt wurden. Auf der Mosaik in San Vitale zu Ravenna (Taf. I. Fig. 1.) sehen wir den Erzbischof und seine Cleriker mit einer Art von niedrigen Schuhen versehen, welche mit denen des Kaisers theilweise, mit denen seiner Begleiter aber (auf

1) Conciliengesch. Bd. V. S. 787.

2) T. II. p. 320 der besonders gedruckten Praefationes etc. des Bollandistenwerks.

3) Goar, Euchol. p. 304. 312 sq. u. Du Cange s. v. Pallium. Manche griech. Bischöfe tragen auch ein kürzeres Omophorion, einer kurzen breiten Stola, die nur bis auf die Brust reicht, ähnlich. Vgl. Rajewsky, a. a. O. S. XXXI.

dem vollständigen Bilde bei Hefner-Alteneck Bd. I. Taf. 91) vollständig identisch sind. Daß diese Fußbekleidung von der der alten Griechen und Römer merklich abwich, zeigt schon ihre flüchtige Vergleichung mit den Schilderungen und Darstellungen der letztern bei Weiß, Kostümkunde, Bd. II. S. 723 ff. 743. 967. 978. und bei Guhl und Koner, das Leben der Griechen und der Römer, Bd. I. S. 191. Bd. II. S. 224 f. [1]).

Als specifisch liturgisches Gewand wird uns die clerikale Fußbekleidung unter dem etwas vagen Titel sandalia zum erstenmal vorgeführt bei Amalarius von Metz de eccl. offic. lib. I, 25 und 26. Er behauptet, unter den Sandalen bestehe ein Formunterschied, um die verschiedenen Grade der geistlichen Würde anzudeuten. Da der Bischof und Priester einander im Amte so nahe stünden, so müßten sie durch die Sandalen unterschieden werden, und der Bischof trage dieselben mit Riemen am Fuß befestigt, um anzudeuten, daß er viel reisen müsse, um seine Diöcesanen stets im Auge zu behalten, während der Priester das Opfer zu Haus vollziehen könne. Der Diakon dagegen, der im Amte unmöglich mit dem Bischof verwechselt werden könne, dürfe die gleichen Sandalen tragen, wie dieser; der Subdiakon aber müsse wieder vom Diakon durch die Sandalen unterschieden werden.

Die vorherrschend mystische Beschreibung der Sandalen, welche Amalar weiter gibt, läßt ihre Form nicht genauer erkennen, doch sieht man, daß sie nicht blos aus einer Sohle unter dem Fuße (solea, quae subtus est), sondern auch aus verschiedenen andern Lederstücken (linguae ex corio) bestand, welche theils unten, theils höher oben über dem Fuß hergingen (lingua in inferiore parte und lingua superior, quae super pedem est), und oben, wo der Fuß durch sie hineinschlüpfen mußte, mit vielen Fäden verbunden waren, damit sie nicht auseinanderreißen konnten (superior pars sandaliorum, per quam pes intrat, multis filis consuta est, ut non dissolvantur duo coria). Außerdem sagt Amalar, daß diese Fußbekleidung (für alle Stufen des Clerus) außen aus schwarzem, innen aus weißem Leder bestand. Bock (im neuesten, vierten Hefte seines trefflichen Werkes über die liturgischen Gewänder, S. 5) will aus Amalar entnehmen, daß ein zusammengenähter Leinenstoff das Innere der Sandalen bedeckt habe; aber der Ausdruck linea (calceamenti) opere

1) Bei Griechen und Römern waren z. B. die Zehen unbedeckt, hier bedeckt.

sutoris facta will hier nicht einen linnenen Stoff, sondern, wie der Zusammenhang zeigt, einen linienartigen Streifen andeuten, der von einem Ende zum andern ging. Außerdem machte sich Dr. Bock die Sache dadurch schwierig, daß er nicht Amalars Aeußerung zur Grundlage seiner Untersuchung machte, sondern die von Pseudo-Alkuin, in der Meinung, das Werk de divinis officiis gehöre wirklich Alkuin an. Die Folge war, daß er, die Angabe Pseudo-Alkuins ins achte statt ins zehnte Jahrhundert verlegend, auf S. 5 behaupten konnte, zu Amalars Zeit, d. i. im 9ten Jahrhundert, sei bereits eine Aenderung derjenigen Praxis eingetreten, von der Alkuin (Pseudo-Alkuin) spreche. Irrig ist weiter, daß er den Amalarius, den Verfasser des berühmten Werkes de ecclesiasticis officiis, als Erzbischof von Trier bezeichnet, respektive mit dem gleichzeitigen Trierer Erzbischofe dieses Namens verwechselt, und zudem in Amalars Beschreibung der Sandalen auch schon eine Erwähnung der bischöflichen Strümpfe entdecken will, während Rabanus Maurus und Pseudo-Alkuin die Existenz der letztern geradezu in Abrede stellen.

Dem Amalar von Metz steht der Zeit nach am nächsten Erzbischof Rabanus Maurus von Mainz. In seiner Schrift de clericorum instit. lib. I, 22 redet auch er von Sandalen, meint, das Tragen derselben sei schon bei Mark. 6, 9 und Ephes. 6, 15 angeordnet, und es liege ein mystischer Sinn darin, daß sie nur den untern Theil des Fußes decken, den obern aber nackt lassen (sicut enim sandalia partem pedis tegunt, partem inopertam relinquunt, ita et Evangelii doctores partim Evangelium operire partimque aperire debent, ita videlicet, ut fidelis et devotus sufficientem habeat doctrinam, et infidelis et contemptor non inveniat blasphemandi materiam.

Pseudo-Alkuin, der zweimal, im Anfang und in der Mitte des c. 39 der Schrift de div. off. von den Sandalen redet, schreibt an ersterer Stelle den Rabanus Maurus, an der zweiten den Amalarius ab, und bedarf sonach keiner weitern Erwähnung. Hugo von St. Viktor aber (de sacram. lib. I. c. 54), Innocenz III. (de sacro altaris myst. lib. I. c. 10. 34. 48) und Honorius von Autun (gemma animae I, 210) belehren uns, daß nur die Sandalen der Bischöfe, nicht aber auch die der Priester zu den liturgischen Gewändern gehörten (wie noch jetzt), und daß sie unten eine feste Sohle, oberhalb aber eine Art Gitterwerk (corium fenestratum) hatten, was

einen mystischen Sinn in sich schließe [1]). Innocenz III. gibt hier c. 48 ganz dieselbe Deutung, wie oben Rabanus Maurus, zugleich spricht er, wie schon vor ihm Ivo von Chartres, auch von den Strümpfen (caligis) der Bischöfe, die, zu den Sandalen gehörig, noch jetzt einen Theil der liturgischen Gewänder bilden, seit dem 12ten Jahrhundert aber von Seide sind und öfters auch tibialia (Schienbeinbekleidung) genannt werden [2]). Weiterhin führen Hugo von St. Viktor, Honorius von Autun und Innocenz III. auch die jetzt noch üblichen bischöflichen **Handschuhe** (chirothecae) unter den liturgischen Gewändern auf, während die ältern Liturgiker Amalar, Rabanus Maurus und Pseudo-Alkuin davon schweigen.

Mit den chirothecis einigermassen verwandt sind die ἐπιμανίκια der griechischen und russischen Priester (vgl. S. 183). Dieß halb griechische (ἐπὶ) halb lateinische (manus) Wort bedeutet eine Art Aermelhandschuhe, welche vom Handgelenke an bis gegen den Ellenbogen gehen, aber die Hand selbst völlig frei lassen. Der Erste, der ihrer erwähnt, ist Theodor Balsamon, der gelehrte Diakon von Constantinopel im 12. Jahrhundert [3]). Er sieht in ihnen ein Symbol der Fesseln, womit Christo die Hände gebunden wurden.

Endlich sollten wir noch der bischöflichen und priesterlichen Kopfbedeckung gedenken, verweisen jedoch in Betreff dieser liturgischen Gewandstücke auf die nächstfolgende Abhandlung.

---

1) Daß die bischöflichen Schuhe im 12. Jahrh. auf den Seiten mehrere Einschnitte hatten, so daß die Strümpfe oder in deren Ermanglung der nakte Fuß durchschauen konnte, zeigt **Bock**, lit. Gew. Bd. II. S. 14 f. u. Taf. I. Durch solche Einschnitte entstanden die zungenartigen Streifen, von denen Amalar redet.

2) Vgl. **Bock**, a. a. O. S. 5. 6. **Kirchenschmuck**, Jahrg. II. Heft 7 u. 8. S. 13 u. 28.

3) **Goar**, Euchology. p. 111.

6.

Inful, Mitra und Tiara [1]).

Seit Jahrhunderten bezeichnen wir den Kopfschmuck der Bischöfe mit den beiden Ausdrücken Inful und Mitra. Beide stammen aus der vorchristlichen Zeit. Der erstere gehört zunächst den Lateinern, der letztere den Griechen an, aber ziemlich frühe haben auch die Lateiner das Wort Mitra adoptirt. Dabei ist jedoch der Unterschied, daß sie unter infula den Kopfschmuck der (heidnischen) Priester und Opferthiere, unter Mitra den der Frauen verstanden. Nur weibische Männer trugen ebenfalls die Mitra (im Abendland), bei den Asiaten dagegen, die überhaupt weichlicher sind, war die Mitra auch allgemeine Männertracht, namentlich bei den Phrygiern. Die bekannte phrygische Mütze, die uns auf so vielen Denkmälern des Alterthums begegnet, und am Ende des vorigen Jahrhunderts im revolutionären Frankreich so unglücklich und so anachronistisch nachgeahmt wurde, war eine Mitra. Der griechische Name μίτρα und μίτρη ist verwandt mit μίτος = der Faden, und der Hauptunterschied zwischen Mitra und Inful bestand darin, daß letztere nur ein Band oder Streifen um den Kopf war und ihn oben bloß ließ, der Kälte und dem Regen ausgesetzt, während die Mitra das Haupt völlig deckte und wärmer war. Der Lorbeerkranz, das Diadem, die Bürger- und Mauerkrone, und alle diese besondern Kopfzierden hochverdienter Männer bei den Römern zeigen uns jetzt noch die Grundform der priesterlichen Infula; sie sind der Totalform nach nichts anderes als diese, nämlich ein schmaler Streifen um das Haupt gelegt. Und gerade so erscheint uns auch die priesterliche

1) Aus dem Kirchenschmuck von Laib und Schwarz, Jahrg. 1860. Bd. VII. Heft 3, mit Verbesserungen.

Infula der Römer in den vielen Abbildungen heidnischer Opferakte, die aus dem Alterthum auf uns gekommen sind.

Ueber Gestalt und Gebrauch der Infula bei den Heiden geben uns einige Stellen Virgils sehr wünschenswerthen Aufschluß. So sagt er im zweiten Buch der Aeneide V. 430: „den trojanischen Apollopriester Panthus habe weder seine Frömmigkeit noch die Inful Apollo's geschützt; auch er sei mit Andern im Kampfe gegen die Griechen gefallen.“ Die Worte des Dichters lauten:

. . . nec te tua plurima, Panthu,
Labentem pietas, nec Apollinis infula texit.

— Ebenso spricht Virgil im zehnten Buch der Aeneide V. 537 f. von dem Priester Hämonides mit dem Beisatze:

Infula cui sacra redimibat tempora vitta,

d. h. „dem die Inful mit heiliger Binde die Schläfe umschlang“. Zu letzterer Stelle bemerkt der alte Commentator Virgils, Servius Honoratus, aus dem 4. Jahrhundert n. Chr.: die infula sei eine fascia, in modum diadematis, a quo vittae ab utraque parte dependent, d. h. sie sei ein diademartiger Streifen, von welchem zu beiden Seiten Binden herabhängen. — Servius fügt noch bei: die Inful sei gewöhnlich breit, und häufig aus einem weißen und rothen Tuche zusammengedreht. — Ganz ebenso beschreibt Isidor von Sevilla ums Jahr 600 die Infula der heidnischen Priester, wenn er (Etymolog. lib. XIX, 30) schreibt: infula est fasciola sacerdotalis capitis, alba, in modum diadematis, a quo vittae ab utraque parte dependent, quae infulam vinciunt. Auch von den Infuln der Opferthiere spricht Virgil in seinen Georgiken Buch III, 487:

Saepe in honore deûm medio stans hostia ad aram,
Laneadum nivea circumdatur infula vitta,

d. h. „häufig steht zu Ehre der Götter das Opfer mitten vor dem Altare, während die linnene Inful mit schneeweißem Bande umwunden wird“. — Auch Menschen, die zum Tode bestimmt waren, wurden mitunter „infulirt“. So berichtet Sueton in seiner Biographie des Kaisers Caligula c. 27: dieser Wütherich habe einen Gladiator, welcher Angst zeigte, verbenatum et infulatum, d. h. „mit dem Opferkraut (verbena) und der Inful gekrönt“ den Knaben zur Mißhandlung übergeben.

Bekannt ist, daß auch den jüdischen Priestern ein Kopfschmuck vorgeschrieben war. So wird im 2. Buche Mosis 28, 4 der „Kopfbund“ zu den Gewandstücken des Hohenpriesters gezählt, und im

V. 39 gesagt, daß er von Byssus sein müsse. Derselbe heißt im Hebräischen מִצְנֶפֶת (miznephet), d. h. „das Gewundene", und es wird damit seine turbanartige Form und Beschaffenheit angedeutet, denn in der That bestand er aus langen Bandstreifen, die um das Haupt gewunden wurden (Taf. III. Fig. 2.). Verbunden war damit nach 2. Mos. 28, 36 und 3. Mos. 8, 9 die goldene diamantartige Platte צִיץ (ziz), in welche die Worte: „heilig dem Herrn" (קֹדֶשׁ לַיהוָה) eingegraben waren (Taf. III. Fig. 1.). Sie wurde dem miznephet vorgebunden in Art eines Stirnbandes. Die griechische Bibel der LXX, welche die alten Christen gebrauchten, übersetzt das Wort צִיץ mit *πέταλον*, die lateinische Bibel mit **lamina**, was für uns in Betreff des Folgenden von Bedeutung ist. — Im Unterschiede von dem miznephet des Hohenpriesters heißt die Kopfbinde des gewöhnlichen Priesters מִגְבָּעָה (migbaah). Sie war dem hohenpriesterlichen Kopfschmuck ähnlich, aber höher, etwa wie ein oben abgerundeter Kegel oder Hügel. Nähere Belehrung darüber gibt Braun in seinem Werke **de vestitu sacerdotum hebr.**, ebenso Calmet in seinem **Dictionarium biblicum s. v.** ***sacerdotium***, und neuestens **Dr.** Bock in seiner Geschichte der liturgischen Gewänder Bd. I, S. 346 ff. und 386 ff.

Wichtiger ist für uns die Frage: ob auch die christlichen Priester und Bischöfe schon in der Urkirche einen besondern Kopfschmuck trugen. Für eine bejahende Antwort spricht die altchristliche Tradition in Betreff des Evangelisten Johannes, von welchem schon Erzbischof Polykrates von Ephesus ums Jahr 190 n. Chr. schrieb: „er habe als Priester das *πέταλον* getragen (**Euseb. hist. eccl. III, 31. V, 24** und **Hieron. de viris illust. c. 45**). Ebenso behauptet der heil. Epiphanius ums Jahr 380, auch Jakobus, der Bruder des Herrn und Bischof von Jerusalem, habe ein *πέταλον* auf dem Haupte getragen (**haer. 78, 14**). Schon oben sehen wir, daß das hohenpriesterliche Ziz in der griechischen Bibel *πέταλον* benannt war. Der griechischen Bibel aber bedienten sich Polykrates und Epiphanius, und es kann gar kein Zweifel sein, daß sie unter dem *πέταλον* der Apostel etwas Aehnliches wie das Stirnband des jüdischen Hohenpriesters verstanden haben müssen.

Ganz folgerichtig übersetzte dann Hieronymus den Ausdruck *πέταλον* bei Polykrates mit **lamina**, wie denn auch in der lateinischen Bibel *πέταλον* mit **lamina** gegeben ist. Daß aber das *πέταλον* der Apostel aus Gold bestanden habe, wie man später nach der

Analogie des alttestamentlichen annahm, wird weder von Polykrates noch von Epiphanius behauptet. Letzterer beruft sich für seine Angabe in Betreff des Apostels Jakobus auf Clemens den Alexandriner, aber dessen hiefür zeugende Stelle ist nicht auf uns gekommen. Binterim meint (Denkwürd. Bd. I, Thl. II, S. 352), man habe in Jerusalem noch im 9. Jahrhundert die Mitra des heil. Jakobus besessen, und zur Zeit des achten allgemeinen Concils habe Patriarch Theodosius von Jerusalem sie dem heil. Ignatius von Constantinopel zum Geschenke gemacht. Binterim beruft sich hiefür auf den noch vorhandenen Brief des Patriarchen Theodosius (bei **Harduin**, collectio concil. T. V, p. 773 u. p. 1029 vgl. unten S. 237); allein die diesfallsige Tradition der Kirche von Jerusalem war sicherlich unbegründet, und die Sage vom *πέταλον* der beiden Apostel Johannes und Jakobus kann erst nach dem Ende des zweiten jüdischen Kriegs entstanden sein, als mit gänzlicher Ueberwindung des Judenthums eine theilweise Adoption alttestamentlicher Cultkleider wenigstens möglich war [1]).

Für das Vorhandensein eines priesterlichen Kopfschmucks wenigstens im vierten Jahrhundert der christlichen Kirche zeugt Gregor von Nazianz, der ums Jahr 370 von sich selbst sagte: „man habe ihn zum Priester geweiht und sein Haupt mit einer *κίδαρις* umgeben. Das Wort *κίδαρις* aber ist einer von denjenigen Ausdrücken, womit die alte griechische Bibel der LXX das hebräische miznephet übersetzte. Weniger schlagend scheint mir eine Stelle bei Eusebius (hist. eccl. lib. X. 4), auf die man aber doch gewöhnlich besonderes Gewicht legt. Dieser griechische Kirchenhistoriker (ums Jahr 325) theilt hier eine Rede des noch älteren Bischofs Paulinus von Tyrus mit, worin dieser die bei einer Kircheneinweihung anwesenden Bischöfe und Priester also anredet: „ihr Freunde Gottes und Priester, die ihr mit der hl. Tunika und der himmlischen Krone (*στέφανος*) der Ehre und mit dem göttlichen Chrisma geschmückt seid." Diese Stelle würde allerdings von großem Gewichte sein, wenn es nicht zweifelhaft bliebe, ob die fraglichen Worte auf die Inful oder auf die Tonsurkrone zu beziehen seien, welche gar oft *στέφανος* oder *στεφάνη* genannt wird. — Brauchbarer ist für uns das Zeugniß eines Heiden, des Geschichtschreibers Ammian Marcellin (ums Jahr 380 n. Chr.). Er erzählt in seinem 29. Buche, Kap. 5, daß

1) Siehe unsere Abhandlung über die liturgischen Gewänder S. 152.

der afrikanische heidnische Häuptling Firmus (nicht Mascigel wie Manche durch Verwechslung angeben), um von dem römischen General Theodosius (d. Gr.) Frieden zu erlangen, die Stadt Icosium, die Fahnen und die Priesterkrone (corona sacerdotalis), die er früher erbeutet hatte, wieder zurückgab. Es ist aber unter dieser Priesterkrone offenbar die Inful jenes Bischofs gemeint, welchen die heidnischen Afrikaner (nach Ammian lib. 28, 6) in der Gegend von Leptis und Ona vor Kurzem getödtet hatten. — Eine andere Hauptbelegstelle findet sich bei Prudentius Clemens (Peristephanon IV, 79), wo er sagt: „zu Saragossa sei der heil. Vincentius geboren worden und dort sei auch das infulirte Haus der Valerianischen Priester“ (hic sacerdotum domus infulata Valeriorum). Er meint damit den Bischof Valerius von Cäsaraugusta (Saragossa) und seine Angehörigen oder Priester; der Ausdruck infulata aber zeigt, daß ums Jahr 400, denn damals lebte dieser größte christliche lateinische Dichter, die Priester einen Kopfschmuck trugen. Gleiches bezeugt ein Vers von Ennodius, ebenfalls einem christlichen Dichter ums Jahr 500, der in seinem 77. Epigramm, auf St. Ambrosius, schreibt: serta redimitus gestabat lucida fronte, d. h. „an glänzender Stirne trug er die Kränze, womit er umwunden war“ (Biblioth. max. PP. T. IX. p. 431). — Gleichzeitig lebte Papst Gelasius (ums Jahr 500), der in seinem 5. Briefe sagt: „wenn Jemand gewisse schlimme Eigenschaften habe, so sei er eine der klerikalischen Inful unwürdige Person“, clericalibus infulis reprobabilis (Harduin, collect. Concil. T. II, p. 901). Das Beiwort klerikalisch ist hier nicht umsonst gebraucht, denn in spätern Zeiten führten auch die profanen Kopfbedeckungen, die immer mehr in Gebrauch kamen, den Titel infulae, wie uns Du Cange belehrt, indem er aus alten kirchlichen Statuten die Stelle anführt: „wenn Cleriker und Mönche ohne Noth weltliche Kleider, die (weltliche) Inful oder den Hut (pileum) öffentlich tragen, so sollen sie bestraft werden und die Benefiziaten ein ganzes Jahreseinkommen verlieren“ (Glossarium etc. T. III, p. 1428 sqq.). Ebenso erfahren wir von ihm (l. c.), daß auch die Kopfbedeckungen der Mönche im Mittelalter ecclesiasticae infulae genannt wurden, und daß es den Geistlichen verboten war, Infuln von Seide oder Haaren nach Art der Laien zu tragen.

Wir haben bisher noch keinen Unterschied zwischen dem Kopfschmuck der Priester und dem der Bischöfe bemerkt; beide tragen

ganz den gleichen Namen, und wahrscheinlich haben sie sich auch ursprünglich nicht in der Form, sondern nur in der Qualität, größerer oder geringerer Schönheit u. drgl. unterschieden. Die erste Spur einer eigentlichen Verschiedenheit entdecke ich im 8. Jahrhundert in dem sog. **Hodoeporicum** des hl. Willibald, d. i. einer Biographie dieses Heiligen, die eine gleichzeitige Nonne zu Heidenheim (in Bayern) verfaßt hat. Sie sagt hier mit Bezug auf die Bischofsweihe des heil. Willibald: er sei von seinem Meister, dem hl. Bonifazius (dem Apostel der Deutschen) **sacerdotalis infulae honore** bereichert worden (**Canisii et Basnage, Thesaur. T. II. p. 116**). Binterim und Andere citiren für dieselbe Sache auch die Biographie eines andern Schülers von St. Bonifaz, des heil. Burchard von Würzburg, wornach Bonifaz dem Papste versicherte: „Burchard sei **pontificali infula dignus**;" allein diese Biographie ist um mehr als zwei Jahrhunderte jünger und kann darum nicht als Zeuge für die Zeiten des heil. Bonifaz gelten [1]). Alles Bisherige aber zeigt, wie wenig der gelehrte französische Benediktiner Hugo Menardus im 17. Jahrhunderte Recht hatte, wenn er behauptete, im ersten Jahrtausend nach Christus seien noch keine Infuln im allgemeinen kirchlichen Gebrauche gewesen, und die einzelnen Fälle, die davon vorkommen, z. B. von Gregor von Nazianz, Ambrosius rc., seien eben nur vereinzelt, nur sporadisch. — Ihn hat schon Edmund Martene in dem berühmten Werke **de antiquis ecclesiae ritibus** zu widerlegen gesucht (**lib. I, c. 4. art. I, p. 348 ed. Rotomag. 1700, T. I**). Aber Martene selbst irrt in hohem Grade, wenn er als Gegenbeweis die von den Bollandisten mitgetheilten Portraits anführt. Die Bollandisten (Daniel Papebroch) sagen ja selbst ganz ausdrücklich, daß diese Abbildungen wenigstens für die ersten 9 Jahrhunderte gar keine Glaubwürdigkeit hätten (s. **Bolland. Thesaurus etc. T. II, p. 75**, ebenso **in Propyl.** zum Monat Mai der **Acta SS.**). Nicht minder unrichtig ist, was Martene meint, daß der Gebrauch der Inful in alter Zeit nur einzelnen Bischöfen vom Papste erlaubt worden sei. Daß ihn hier ein Mißverständniß irre führte, wird uns in Bälde klar werden. Hugo Menardus aber irrte, weil er eine falsche Consequenz zog. Er fand in den Sakramentarien und Ritusbüchern der zehn ersten Jahrhunderte kein Formular für Gebete und Ceremonien bei Verleihung der bischöflichen Inful. Darin hatte er Recht, aber Unrecht war es,

1) Vgl. Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands Bd. II, S. 314 u. 351.

hieraus die totale Nichtexistenz der Inful erschließen zu wollen. War die bischöfliche Inful von der priesterlichen nicht wesentlich verschieden, so erklärt sich der Abmangel einer besondern Verleihungsceremonie bei der bischöflichen Consecration ꝛc. ohne Schwierigkeit. Und mehr als den Abmangel einer solchen Ceremonie kann auch Hugo Menardus nicht beweisen. Wir dagegen finden in dem angeführten Hodoeporicum des hl. Willibald, also schon im 8. Jahrhundert, eine Spur von feierlicher Verleihung der bischöflichen Inful.

Es versteht sich wohl von selbst, daß der priesterliche und bischöfliche Kopfschmuck eben so gut als alle andern geistlichen Gewandstücke im Laufe der Zeit mehrfachen Veränderungen unterlag. Oder sollte er allein ganz und gar durch alle Jahrhunderte hindurch der gleiche geblieben sein, während selbst die wichtigsten Kirchengewänder, die Casula und Stola, allerlei Modifikationen erfuhren? Aber auch in einer und derselben Zeit war die Inful schwerlich in allen Gegenden der Kirche dieselbe und völlig gleiche. Ich will nicht von dem Unterschied des Orients und Occidents reden, im Abendland selbst wieder herrschten, wie uns die Geschichte lehrt, allerlei Verschiedenheiten im Cult, in den liturgischen Formularien, in den Ceremonien, in der Psalmodie u. dgl., und erst im Laufe der Jahrhunhunderte gelang es, hier eine gewisse Uniformität herzustellen. Vom Größeren aufs Kleinere schließend, müssen wir annehmen, daß auch die Infuln in den verschiedenen Gegenden verschiedene Eigenthümlichlichkeit hatten. Es wäre nun für uns äußerst belehrend, wenn Abbildungen bischöflicher Infuln aus verschiedenen Jahrhunderten in verschiedenen Provinzen des christlichen Alterthums auf uns gekommen wären; allein leider ist dem nicht also, denn alle alten Abbildungen von Päpsten, Bischöfen, Heiligen stellen diese immer unbedeckten Hauptes dar. Nur die Kaiser und die christlichen Frauen erscheinen im Kopfschmuck. — Belege für unsere Behauptung finden sich in der berühmten Mosaik zu San Vitale aus dem 6. Jahrhundert (Taf. I. Fig. 1.) und in großer Zahl bei Agincourt (Sammlung von Denkmälern der Malerei ꝛc.) Taf. X. XVI. XVII. XXXI. XXXII. XXXIII. XLVI. XLIX. Erst vom 11. Jahrhundert an begegnen uns Darstellungen von Päpsten, Bischöfen und Aebten mit Kopfschmuck, und zwar von jetzt an in großer Zahl; die einzige Abbildung aber, welche älter als das 11. Jahrhundert ist und für die Inful zeugen soll, werden wir unten betrachten.

Dieser plötzliche und starke Umschwung ist gewiß nicht zufällig. Die Kirchengeschichte zeigt uns, wie sehr im 11. Jahrhundert die

Päpste bestrebt waren, im Cultus des Abendlands überall Uniformität herzustellen, und wie sie dieß auch in hohem Grade erreichten. Noch jetzt haben wir eine Reihe von Verordnungen und Mahnungen Roms an Bischöfe in Deutschland, Frankreich, Spanien 2c., welche alle dahin zielten. Es legt sich nun von selbst die Vermuthung nahe, daß damals mit der römischen Liturgie auch die römische Kirchenkleidung überall eingeführt werden wollte, und diese an sich schon wahrscheinliche Vermuthung wird gerade auch in Betreff des bischöflichen Kopfschmucks durch historische Zeugnisse bestätigt. Als Erzbischof Eberhard von Trier im Jahr 1049 zu Rom war, hat Papst Leo IX. ihm am Passionssonntage in der St. Peterskirche feierlich die römische Mitra aufgesetzt. Der Papst sagt hierüber selbst in der darauf bezüglichen Bulle: **Romana mitra caput vestrum insignivimus,** und fügt die charakteristischen Worte bei: „du und deine Nachfolger sollen bei den kirchlichen Verrichtungen stets der römischen Weise (dem mos Romanus) folgen" (Mansi, collectio Concil. T. XIX. p. 724). Etwas später, im Jahre 1062, verlieh Papst Alexander II. dem Bischof Bucco oder Burchard von Halberstadt wegen seiner besondern Verdienste um den heiligen Stuhl das Recht, das erzbischöfliche Pallium und die Mitra zu tragen (Mansi l. c. p. 983 und Lambert. Hersfeld. bei Pertz, Monum. T. VII. Script. V. p. 163); im Anfange des folgenden Jahrhunderts aber that Papst Calixt II. das Gleiche dem Bischofe von Utrecht gegenüber (Pagi, breviarium Pontif. T. II, p. 70 und Du Cange, Glossar. s. v. Mitra). Wir sehen hier, wie Rom im 11. Jahrhundert den deutschen Bischöfen und Erzbischöfen, die doch gewiß schon Infuln hatten, jetzt die römische Mitra verlieh, mit der deutlich ausgesprochenen Absicht, zugleich die römische Weise des Cultus überall einzuführen.

Man könnte dieß Streben Roms in Betreff der Mitra noch um zwei Jahrhunderte weiter hinauf ins Alterthum zurückdatiren, wenn jene Urkunde, worin Papst Leo IV. dem Erzbischof Ansgar von Hamburg-Bremen eine Mitra verleiht, echt wäre. Es haben sich zwar sehr viele Archäologen, auch Pagi und Binterim (Bd. I, Thl. II, S. 351), auf dieselbe berufen und dabei den gelehrten Mabillon als Gewährsmann genannt (s. Acta SS. ord. S. Bened. Sec. IV, T. II, Praef. n. 182); allein aus demselben Bande p. 121 hätten sie ersehen können, wie wenig glaubwürdig jene Urkunde sei. Dagegen können wir uns für die Behauptung, daß damals (im 11. Jahr-

hundert) die Mitra von der gewöhnlichen Inful verschieden und in Rom zu Hause war, auf eine Stelle des heil. Petrus Damiani berufen. Dieser Freund Gregors VII. schreibt an den Gegenpapst Cadalous: **habes nunc forsitan** ***mitram*****, habes juxta morem Romani pontificis rubeam cappam (Opp. T. I, p. 19. epist. lib. I, 20)**, d. h. „seitdem du dich Roms bemächtigt hast, bist du wohl im Besitze der römischen Mitra und des rothen Mantels, wie ihn die Päpste tragen." Diese Stelle wird uns klar, wenn wir beachten, daß Cadalous bisher Bischof von Parma in der Lombardei war, und die Lombardei, Mailand voran, sich gar nicht beeilte, die römische Liturgie und was damit zusammenhing, anzunehmen. In Folge hievon trug Cadalous bisher ohne Zweifel die alte Infula, wie sie in der Lombardei üblich war, das **sertum**, den Kranz, wie ihn nach Ennodius der heil. Ambrosius von Mailand trug; jetzt dagegen, nach der Usurpation Roms, eignete sich Cadalous auch die römische Mitra zu. — Man könnte zwar vermuthen, es sei unter Mitra hier nicht die Bischofsmütze des Papstes, sondern die spezifisch päpstliche Krone gemeint; allein letztere hieß im 11. Jahrhundert, wie wir alsbald sehen werden, ausschließlich **regnum**; daß aber die römische Mitra Bischofsmütze war, erhellt aus den oben mitgetheilten Stellen, wornach sie verschiedenen deutschen Bischöfen verliehen wurde.

Wir können beifügen, daß im 11. Jahrhundert auch Domherrn, selbst wenn sie blos Diakonen oder Subdiakonen waren, von Rom die Erlaubniß erhielten, an gewissen Festen, wenn sie am Altar dienten, eine Mitra, versteht sich die römische, zu tragen. Gerade in Betreff der Domherrn von Bamberg und Halberstadt erfahren wir dieß aus den Urkunden bei Mansi (l. c. p. 690, 695 u. 983). Das Gleiche zeigt Du Cange in Betreff der Canonici von Prag (**Glossar. s. v. Mitra**). Es erhellt daraus, wie sehr Rom bemüht war, den **mos Romanus** auch in Betreff der Mitra zu verbreiten. Natürlich wurde dieser neuen, vom Papste als Insignie verliehenen Art von geistlichem Kopfschmuck auch ein besonderer Werth beigelegt, und je mehr man sie von nun an schätzte, um so mehr fühlte man sich auch veranlaßt, sie abzubilden oder abbilden zu lassen. Dazu kommt noch, daß durch die Einführung dieser römischen Mitra der Unterschied zwischen bischöflicher und priesterlicher Kopfbedeckung größer wurde, als bisher (wir sahen ja oben, daß auch die Priester und Mönche die Infula trugen), und damit den Bischöfen und andern Prälaten eine besondere Auszeichnung gegeben wurde — ein neuer

Grund zu ihrer Abbildung bei Portraits. Uebrigens ist nicht zu verwundern, wenn die Ausdrücke Inful und Mitra auch identisch gebraucht wurden, denn in der Hauptsache bedeuteten sie doch dasselbe, den bischöflichen Kopfschmuck, und es wechseln mit beiden auch die Termini: cidaris und corona ab, so z. B. bei Petrus Damiani (T. I, p. 5. 19 u. T. II, p. 181). An der letztern Stelle, seiner 69. Rede, der ersten in dedicatione ecclesiae, sagt Damiani: „bei der Bischofsweihe wird dem gesalbten Haupte die cidaris aufgelegt und die goldene lamina auf die Stirne gesetzt, und es ist auf ihr der Name Gottes eingegraben." Die Anspielung auf den Kopfschmuck des Hohenpriesters liegt hier offen zu Tage; darum wird auch zwischen cidaris und lamina unterschieden. Erstere ist die Mitra als Ganzes, die lamina dagegen, analog dem jüdischen Stirnband, ist der vordere, besonders schmuckreiche Theil der Mitra; und wie auf dem jüdischen Stirnband die Worte: „heilig dem Herrn" eingegraben waren, so sei, sagt Damiani, der neutestamentlichen lamina der Name Gottes eingegraben, in qua contexitur nomen divinitatis. Aus dem Worte contexitur aber ersieht man, daß wir nicht an eine metallene Platte, wie im A. T., sondern an eine gewobene Mitra denken müssen.

Wie aber dem Obengesagten gemäß auch Canoniker, die blos Diakonen waren, das Recht, die Mitra zu tragen, erhielten, in ähnlicher Weise trugen alle römischen Cardinäle die Mitra, bis das 13. allgemeine Concil zu Lyon i. J. 1245 ihnen den besondern Hut zuerkannte (vgl. Du Cange, s. v. Mitra p. 843).

Eigenthümliche Schwierigkeiten bietet die Frage nach der ursprünglichen Form der geistlichen Kopfbedeckung in der christlichen Kirche. Eine Copie des jüdischen hohenpriesterlichen Stirnbands geben wir in Taf. III. Nr. 1 und glauben, daß der Kopfschmuck der neutestamentlichen Priester Anfangs nur in diesem πέταλον oder dieser lamina bestanden habe. Abgesehen davon, daß in Betreff der Apostel Johannes und Jakobus nur von diesem Bande die Rede ist, müssen wir die Worte Pauli 1. Cor. 11, 4 ins Auge fassen, wonach die christlichen Männer beim Beten das Haupt nicht bedecken sollten, entgegen der bekannten jüdischen Synagogenpraxis. Die natürliche Folge war, daß im N. T. vom altjüdischen Kopfschmuck der Priester nur der eine Theil, das πέταλον oder ציץ nachgeahmt, der andere Theil aber, das miznephet, bei Seite gelassen wurde, weil das Haupt nicht bedeckt werden durfte. Diesem πέταλον entsprach aber völlig die römische Infula, denn auch sie ist, wie

bekannt, nur ein Band, um den Kopf geschlungen, ohne ihn förmlich zu bedecken. Die **Mitra** dagegen ist, wie wir wissen, eine oben geschlossene Mütze, mehr dem **miznephet** ähnlich, und wir werden uns schwerlich täuschen, wenn wir annehmen, daß im Oriente zuerst auch bei den christlichen Priestern mit dem *πέταλον* ein Analogon des **miznephet**, die Mitra, in Verbindung gebracht wurde. Als Synonymum von Mitra erscheint schon in der alten griechischen Bibel der Ausdruck *κίδαρις*, und die oben citirte Stelle des heil. Gregor von Nazianz berechtigt uns vielleicht zur Annahme, daß schon zu seiner Zeit, Ende des 4. Jahrhunderts, im Oriente die *κίδαρις* oder Mitra dem Petalon beigefügt und so die Copie des hohenpriesterlichen Kopfschmucks vervollständigt wurde. Wir geben den letztern in Taf. III. Nr. 2, nach der Zeichnung bei Bock, liturg. Gewänder 2c.

Wann die Mitra aus dem Orient nach Rom gekommen sei, wissen wir nicht. Früher sprach man auch in Rom von *infulae* **pontificales**, nicht von *mitrae*, oder bezeichnete die Bischofsmütze, wie Ennodius, als ein **sertum**, **Kranz**, und Isidor von Sevilla im 7. Jahrhundert schreibt die Mitra nur den Frauenspersonen zu. **Mitra, sagt er, est pileum Phrygium, caput protegens, quale est ornamentum capitis devotarum (Etymolog. lib. XIX, c. 31).** Die erste Erwähnung der **bischöflichen** Mitra im Abendland begegnet uns bei B. Theodulph von Orleans, ums Jahr 800, wenn er, die bischöflichen Ornamente beschreibend, singt: **illius ergo caput resplendens** *mitra* **tegebat (Carm. III, 3).** Zum zweitenmal aber begegnet uns der Ausdruck **Mitra** in den Akten des 8. allgemeinen Concils v. J. 869, sowohl in der Epitome des griechischen Urtextes als in der vollständigen lateinischen Uebersetzung des gleichzeitigen römischen Bibliothekars Anastasius (der vollständige griechische Text ging verloren). Die betreffende Stelle findet sich in einem Briefe des Patriarchen Theodosius von Jerusalem an den Patriarchen St. Ignatius von Constantinopel, und es schreibt Ersterer: „ich schicke dir den *ποδήρης*, die *ἐπωμίς* (Schulterkleid, wohl = Pallium) sammt der Mitra (*σὺν τῇ μίτρᾳ*) und die *ἱεραρχικὴ στολὴ* des heil. Jakobus, des Bruders des Herrn [1]." Die Mitra war sonach jedenfalls schon ums J. 800 im Orient und wohl auch in

1) **Harduin, Collect. Concil. T. V. p. 773 u. 1029.** Conciliengesch. Bd. IV. S. 375.

Rom üblich (auch Anastasius übersetzt mit mitra, und nahm faktisch den Ausdruck als bekannt an), und Theodulf, der aus Italien stammte, mochte diesen terminus technicus von da nach Gallien gebracht haben.

Die erste Abbildung der römischen Mitra glaubten wir früher (Kirchenschmuck 1860, Heft 3 S. 39 f.) in einem lateinischen Pontifikalbuch der Bibliothek der Minerva zu Rom aus dem 9. Jahrhundert entdeckt zu haben. Das fragliche Manuscript enthält den Ritus für Ertheilung der hl. Weihen und gibt bei jeder derselben eine kleine bildliche Darstellung. Die ungenaue Zeichnung bei Agincourt a. a. O. Taf. 37 u. 38 veranlaßte uns nun, in den Linien, welche das Haupt des weihenden Bischofs umgeben, eine Mitra mit hinten herabhängendem Tuche zu erblicken. Eine genauere Nachbildung, wie wir sie auf unserer Taf. III. Fig. 3 u. 3b geben, läßt deutlich erkennen, daß hier nicht an eine Mitra zu denken ist, daß vielmehr die fraglichen Linien ein vom Nacken aufsteigendes gesteiftes Tuch darstellen, welches den Hinterkopf in einem Halbcylinder umgibt. Einen ähnlichen vom Nacken aufsteigenden Amikt trägt der römische Diakon auf unserer Taf. I. Fig. 8, nur ist dieser Amikt nicht halbcylindrisch, sondern in rechten Winkeln gebrochen. Entscheidend ist dabei noch, daß wie auf Taf. I. Fig. 8, so auch auf Taf. III. Fig. 3 u. 3b auf dem Haupte des Geistlichen die Tonsur sichtbar ist, also an eine Mitra, die er aufhabe, nicht gedacht werden kann.

Die ältesten Formen der Mitra, die wir kennen, geben uns die dem 11. Jahrhundert angehörigen Miniaturen eines Evangelienbuchs und eines Missales. Im ersteren wird Papst Gregor d. Gr., im letzteren ein Erzbischof mit einer Mitra dargestellt, in Weisen, wie sie aus den Copien auf unserer Taf. I. Fig. 4 u. 6 ersichtlich sind. Mit der Mitra des Erzbischofs (Taf. I. Fig. 6.) harmonirt vollständig jene Mitra, welche Papst Paschalis II. (ums J. 1100) in den Miniaturen der Klosterchronik von San Vincenzo am Volturno (aus dem 12. Jahrh.) trägt (s. Taf. III. Fig. 4), mit der oben erwähnten Mitra Gregors d. Gr. aber kommt jene Abbildung überein, welche sich in der Katakombe Platonia bei St. Sebastian in Rom findet, und nach Marchi und Perret dem 12. Jahrhundert angehört (nach Perret von uns copirt auf Taf. III. Fig. 6). Wieder eine andere Form finden wir an der Mitra des Papstes Gelasius II. († 1118), welche Daniel Papebroch im Bollandistenwerk (in der besondern Sammlung der Praefationes etc. unter dem Titel Thesaurus, T. II.

p. 321) mittheilt. Bei uns Taf. III. Fig. 5. Die sogenannten Hörner sind hier kleiner und etwas weniger abgerundet, als bei der Mitra des Papstes Paschalis, aber doch lange nicht so scharf und spitzig, als bei der Mitra Gregors d. Gr. und der in der Katakombe Platonia.

Vom 13. Jahrhundert an begegnet uns jene Form der Mitra, welche wir jetzt gewöhnlich die mittelalterliche nennen, und die sich von der spätern, noch jetzt üblichen, hauptsächlich nur durch ihre geringere Höhe und ihre geradlinige Dreieckform unterscheidet, während sie sich an die ältern Formen auf Taf. I. Fig. 4 u. Taf. III. Fig. 6. anzuschließen scheint. Auf Taf. III. Fig. 7 geben wir eine französische Mitra aus dem 13. Jahrhundert nach Agincourt, a. a. O. Taf. 70. Weiterhin stellt ein Freskogemälde zu Subiaco aus dem 13. Jahrhundert den Papst Innocenz III. mit einer päpstlichen Tiara, ein zweites den Papst Gregor IX. (1227) mit einer bischöflichen Inful dar (bei Agincourt Taf. 100). Letztere copirten wir in Taf. III. Fig. 8, die päpstliche Tiara dagegen in Fig. 9.

Nicht ohne Interesse ist weiterhin für uns die von dem Bollandisten (l. c. p. 322) mitgetheilte Darstellung des heil. Disibod (Regionarbischof bei Mainz ums Jahr 680) auf einer Metallplatte aus dem 12. Jahrhundert. Der Heilige erscheint hier in drei verschiedenen Situationen. Das erstemal ist seine Mitra der von uns in Taf. III. Fig. 7 abgebildeten ähnlich; ihre zweite Gestalt dagegen geben wir in Fig. 10, ibid. zugleich mit einer Copie des alten einfachen Bischofstabs; die Mitra der dritten Darstellung endlich ist ganz singulär, abgerundet, aus einem vordern und einem hintern Halbkreis bestehend, ohne gedeckt zu sein, wie Taf. III. Fig. 11 zeigt. Wir haben also hier drei verschiedene Mitren des 12. Jahrhunderts, in welchem der Künstler lebte, nebeneinander; nur dürfen wir diesem Künstler nicht völlig trauen, indem er den heil. Disibod, der doch nur Regionarbischof war, in allen drei Situationen mit dem Pallium schmückte.

Eine Veränderung in der Form der Mitra trat, wenigstens in Italien, schon im 14. Jahrhundert ein. Sie wurde höher und ihr Dreieck mehr einem sphärischen, mit gebogenen Endlinien, als einem geradlinigten ähnlich. Damit erhielt sie nahezu die Gestalt der jetzigen Inful. Von den spätern, höhern Mitren des 14. Jahrhunderts gibt uns Agincourt auf vielen Tafeln, z. B. Taf. 75, 76, 123, 124 u. s. f. zahlreiche Abbildungen. Uns genügt es, eine derselben aus einem lateinischen Manuscripte des 14. Jahrhunderts in Taf. III. Fig. 12 zu copiren, und man sieht schon hieraus, wie die

neuere Form der bischöflichen Mitra bis ins 14. Jahrhundert zurückreicht.

Wir unterscheiden jetzt zwischen Mitra und Tiara. Den erstern Ausdruck gebrauchen wir identisch mit Inful und bezeichnen damit den Kopfschmuck der Bischöfe und mancher Prälaten, während wir unter Tiara nur den eigenthümlich päpstlichen Kopfschmuck verstehen. Bis tief ins Mittelalter hinein wurden Tiara und Mitra als synonym gebraucht, wie sie denn nahezu auch die gleiche Heimath im Orient haben. Die Tiara insbesondere war die Kopfbedeckung der Perser, die Mitra die der Phrygier und anderer Kleinasiaten. Daß man aber in der christlichen Kirche von den ältesten Zeiten an die beiden fraglichen Ausdrücke identisch gebrauchte, das war die natürliche Folge der alten lateinischen Bibelübersetzung, in welcher der Kopfschmuck der hebräischen Priester und Hohenpriester bald mit mitra, bald mit tiara, bald mit cidaris übersetzt wird. Um nur ein paar Beispiele anzuführen: 2. Mos. 28, 4 behält die lateinische Bibel das cidaris, *κίδαρις* der Septuaginta bei (statt des hebräischen מִצְנֶפֶת), in V. 37 aber wird dasselbe hebräische Wort von der Septuaginta mit *μίτρα*, und dieses von der lateinischen Bibel mit tiara übersetzt. Ein paar Verse später (V. 39 u. 40) gebraucht der Lateiner wieder *κίδαρις* als identisch mit tiara. Was aber wir jetzt Tiara nennen, den mit Kronen umgebenen Kopfschmuck des Papstes, hieß im Mittelalter Regnum = das Reich. Daß die Krone der weltlichen Fürsten schon frühzeitig Regnum genannt wurde, beweist Du Cange (s. v. Regnum), und führt ebendaselbst auch eine Stelle aus Hinkmar von Rheims an, wornach König Chlodwig dem Papste ein solches Regnum zum Geschenke geschickt haben soll. Seitdem, meint man, hätten die Päpste ihre Bischofsmütze zugleich mit einer Krone geschmückt; allein fürs Erste ist jene Nachricht Hinkmars, weil erst der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts angehörig, sehr unsicher, und fürs Zweite lag es wohl in der Natur der Sache, daß die Päpste erst von da an, wo sie Fürsten des Kirchenstaats wurden, also von der Zeit Carls des Großen an oder etwas später, die Fürstenkrone mit der bischöflichen Mitra verbanden. Der große Papst Nikolaus I. (858—867) soll diese Verbindung zuerst eingeführt haben, die Bollandisten aber vermuthen (l. c. p. 323) deren schon frühere Existenz. Daß aber Papst Alexander II. und sein Cardinal, der berühmte Hildebrand, ums Jahr 1065, den päpstlichen Kopfschmuck mit zwei Kronen umgeben habe, behauptet Bischof Benzo von Alba, ein freilich

nicht ganz glaubwürdiger Zeitgenosse. Er fügt noch bei, die eine dieser Kronen habe die Inschrift getragen: **corona regni de manu Dei**, die andere: **diadema imperii de manu Petri** (s. **Pertz**, **Monumenta T. XIII. Script. XI, p. 672**). Nach Andern hätte erst Bonifaz VIII. (ums Jahr 1300) die zweite Krone, Urban V. aber (1362—1370) die dritte beigefügt, so daß die päpstliche Tiara von da an Triregnum heißt, d. i. dreifache Krone, von **regnum** = Krone. Bekanntlich tragen die Päpste bei eigentlich geistlichen Funktionen niemals die Tiara, sondern die Mitra. Letztere ist ihre bischöfliche, erstere ihre fürstliche Insignie. Daraus erklärt sich, warum Papst Gregor IX. in unserer Abbildung Taf. III. Fig. 8 die bischöfliche Mitra trägt. Das betreffende Freskogemälde in Subiaco stellt ja dar, wie Gregor einen Altar consekrirt, also eine spezifisch geistliche Funktion vollzieht. Innocenz III. dagegen erscheint dort (Fig. 9) mit der päpstlichen Krone, weil er eben eine Bulle verleiht, einen Jurisdiktionsakt ausübt. — Die Mitra, die der Papst bei spezifisch geistlichen Funktionen trägt, ist der der übrigen Bischöfe ganz ähnlich, und hat die zwei Spitzen oder Hörner, welche im Mittelalter als Symbole der beiden Testamente galten, und auch jetzt noch in dem Gebete, womit dem neuen Bischof die Mitra aufgesetzt wird, als die **cornua utriusque testamenti** bezeichnet werden, durch die der Bischof allen Feinden der Wahrheit furchtbar werden solle. Die päpstliche Tiara dagegen hat nur eine Spitze und ist kegelförmig, wie unsere Abbildung Taf. III. Fig. 9 zeigt. Letztere beweist auch, daß nicht erst Bonifaz VIII. die zweite Krone angefügt habe, denn schon Innocenz III. erscheint hier in einer Tiara mit zwei Goldreifen, und das betreffende Gemälde ist ohne Zweifel älter als Bonifaz VIII. — Ueber die Zeit, wann die Päpste diesen kegelförmigen, von ihrer alten Mitra sehr verschiedenen Kopfschmuck angenommen haben, finde ich nirgends eine Angabe, vermuthe jedoch, es sei dieß gerade damals geschehen, wo sie anfingen, sich der Fürstenkrone zu bedienen, so daß sie jetzt den in jener Zeit bei den Fürsten überhaupt üblichen gekrönten Hut nachahmten, der dann natürlich im Laufe der Zeit wieder mannichfach umgestaltet wurde. Die jetzige Form aber mag wohl aus dem 12. Jahrhundert kommen, wenigstens der Hauptsache nach, indem wir gerade in Malereien des 12. Jahrhunderts Fürstenbilder mit Spitzhüten vorfinden, und uns seit dem 12. Jahrhundert auch Papstbilder mit der kegelförmigen Tiara begegnen. Die Fürstenbilder vor dem 12. Jahrhun=

dert zeigen stets nur den goldenen Kronreif, der das Haupt oben unbedeckt läßt (s. Agincourt a. a. O. Taf. 40, 42, 43, 47), aus dem 12. Jahrhundert dagegen stammt das Bild des Kaisers Constantin des Großen mit einem kegelförmigen, doppelt gekrönten Kopfschmucke, wie unsere Copie Taf. III. Fig. 13 nach Agincourt Taf. 67 ihn darstellt. Aehnlich ist der Fürstenhut des Markgrafen Bonifaz von Toskana, dessen Abbildung ebenfalls dem 12. Säculum angehört (Agincourt a. a. O. Taf. 66). Und gerade aus derselben Zeit, dem 12. Jahrhundert, stammen auch die ersten Papstbilder mit der kegelförmigen Tiara, bei Agincourt Taf. 67. Und nur um Weniges jünger sind die Darstellungen: a) des Papstes Innocenz III., von der wir oben sprachen, und b) ein Bild des Apostels Petrus mit der Tiara, welches Agincourt auf Taf. 70 mittheilt. Wollte man sich hiegegen auf kleine Bildchen aus dem 10. Jahrhundert berufen, welche dem Papste eine kegelförmige Tiara beizulegen scheinen (Agincourt Taf. 84), so müssen wir erwiedern, daß die päpstliche Kopfbedeckung hier nur scheinbar durch Mangel an perspektivischer Zeichnung diese Form angenommen hat, während in demselben Gemälde an andern Stellen der Papst unverkennbar mit einer unserer Taf. III. Fig. 5, 8 u. 10 ganz ähnlichen Mitra erscheint.

Schließlich sei es noch erlaubt, mit zwei Worten auch des Biretts zu gedenken. Der Name ist wohl von birrus, burrus, πυῤῥός = rothes Prachtgewand, abzuleiten. Aber birrus bedeutete bald jedes Gewand überhaupt, wie Du Cange zeigt, und birretum als Diminutiv soll ein kleines Gewandstück andeuten. Vom 13. Jahrhundert an begegnet uns das Birett als Kopfbedeckung der Päpste, Bischöfe, Canoniker und Doctoren. Es erscheint neben der Mitra, und wenn ein Bischof abgesetzt wurde, so nahm man ihm Mitra und Birett vom Haupte. Näheren Aufschluß über das Verhältniß zwischen Birett und Inful gibt uns eine Stelle in den Synodalstatuten des Bischofs Alberich von Piacenza vom Jahr 1298, wo es heißt: **nullus presbyter seu rector ecclesiarum debeat portare infulas sub birettis.** Hienach wurde das Birett über der Inful getragen, und diese Combination hatte ihren Grund zu einer Zeit und in Gegenden, wo die Inful den oberen Theil des Kopfes noch nicht deckte. Gar leichtlich aber mag diese alte Infulform in der Lombardei selbst im 13. Jahrhundert noch beibehalten worden sein, bei dem bekannten zähen Festhalten der Lombarden an ihren kirchlichen Eigenthümlichkeiten. — Natürlich hat auch das Birett in

verschiedenen Zeiten verschiedene Aenderungen erfahren, und noch jetzt zeigen Grabsteine, wie dasselbe im späteren Mittelalter ausgesehen habe. So gibt Bock in seiner Geschichte der liturgischen Gewänder im letzten Hefte des I. Bandes, Taf. 8 die Abbildung eines Cölner Biretts aus dem 15. Jahrhundert, wovon wir in Taf. III. Fig. 14 eine Copie mittheilen. Ein ähnliches, nur etwas niedrigeres Birett erinnere ich mich auf einem Grabsteine in Mainz gesehen zu haben; ein drittes, mit dem Cölner fast identisch, gibt Agincourt auf Taf. 116. und ich vermuthe, daß die pilei, von denen die ungarische Synode zu Ofen im Jahr 1279 spricht, nichts anderes als Birette gewesen seien. Sie verordnet nämlich c. 13: „so oft die Cleriker an einem Altar oder Crucifix vorübergehen und hauptsächlich wenn sie in den Chor eintreten, sollen sie das Haupt neigen, depositis pileis reverenter“ [1]).

---

1) Mansi, T. XXIV. p. 277. Harduin, T. VII. p. 794.

7.

Kirchengewänder aus dem 11. Jahrhundert [1]).

Unter den deutschen Päpsten, die im 11. Jahrhundert auf dem heiligen Stuhle saßen, war Viktor II., früher Bischof Gebhard von Eichstädt, der Zahl nach der fünfte. Er wurde auf Betreiben Hildebrands einerseits von Kaiser Heinrich III., andererseits vom römischen Clerus und Volk gewählt, im Jahre 1055, und stand mit dem Kaiser in so freundschaftlichen Beziehungen, daß dieser in seinen Armen starb. — Die damals tief traurige Lage des Kirchenstaates hatte den würdigen Papst gezwungen, eine beträchtliche Anzahl selbst der Kirchengewänder zu verpfänden, und da er schon im Jahre 1057 starb, ohne sie wieder eingelöst zu haben, so benützte dieß der eifrige Abt Desiderius von Monte Cassino (später selbst Papst unter dem Namen Viktor III.) und erwarb den größten Theil derselben um die Summe von 180 Pfund Silbers. — Der gleichzeitige Mönch Leo von Monte Cassino (später Cardinalbischof von Ostia), der uns dieß in seiner Chronik des Klosters Monte Cassino erzählt, gibt zugleich eine für die Geschichte der kirchlichen Paramentik nicht uninteressante Beschreibung dieser kirchlichen Prachtstücke, und wir erlauben uns in folgendem seine eigenen Worte aus dem großen Werke von Pertz (Monumenta Germaniae historica, T. IX; Scriptorum T. VII, p. 711) auszuheben und zu commentiren. Das erste Stück, sagt er, war ein Pluviale diarodanum, totum undique auro contextum, cum fimbriis nihilominus aureis, d. h. „ein stark oder durchaus rosenrothes Pluviale (Vespermantel), gänzlich von allen Seiten mit Gold durchwoben, sammt ebenfalls goldenen Fransen". Das diarodanum

1) Aus dem Kirchenschmuck von Laib und Schwarz, Jahrg. 1860. Bd. VII. Heft 4.

unseres Textes stammt vom griechischen ῥόδινος = rosig, von ῥόδον, die Rose, das διὰ aber drückt bei Zusammensetzungen bekanntlich eine stärkere Intensität, ein durchaus oder gänzlich, eine Verstärkung aus. Das διαῤῥόδινος ist sonach = durchaus rosig, rosenfarbig, und das diarodanus Leo's ist nur das verschlimmerte diarrhodinus, welches die lateinischen Künstler als terminus technicus von den Griechen annahmen. Schon Du Cange sah hierin das Richtige, ebenso neuestens Bock in seiner Geschichte der liturg. Gewänder Bd. I, S. 7.

Das zweite Stück ist eine planeta diacetrina, aureis listis undique decenter ornata, d. h. „ein stark citronenfarbiges Meßgewand, an allen Enden würdig mit goldenen Borten geschmückt". Auch hier müssen wir wieder zum Griechischen unsere Zuflucht nehmen. Das diacetrinus ist das griechische διακίτρινος = stark citronenfarbig, von κίτρον = Citrone, und κιτρέα = Citronenbaum. Das mittelalterlich lateinische lista aber ist dem Germanischen entnommen, identisch mit unserem Wort: „eine Leiste", d. i. ein schmaler, langer Streifen, und war im ganzen Mittelalter terminus technicus für das, was wir „Borte" nennen. Auch hiefür gibt wieder Du Cange zahlreiche Belege.

An dritter Stelle führt Leo wieder eine Planeta, ein Meßgewand auf: alia vero exameta, friso nichilominus in giro circumdata, d. h. „und noch eine zweite Planeta von Sammt, ebenfalls ringsum mit einer Bordüre umgeben". Der Ausdruck exameta ist in den Noten zu Leo bei Pertz richtig so erklärt: i. e. sex liciis seu filis texta, unde nostrum Sammet; d. h. „aus sechs Trummen oder Fäden gewoben, woher unser Wort Sammet". Das frisum aber, womit diese Planeta umgeben ist, erklärt Du Cange als identisch mit phrygium (phrysum), also = Stickerei oder gestickte Borte.

Auch die Dalmatik, von der sofort geredet wird, ist eine exameta, aus Sammt, auro et albis a capite, manibus ac pedibus insignita, d. h. „mit Gold und Perlen oder Edelsteinen geschmückt oben, wo sich die Dalmatik an den Kopf anschließt, dann da, wo die Hände ihren Platz haben, und unten bei den Füßen". Daß albae = margaritae gebraucht werde, zeigte außer Du Cange neuestens Wilmans in seinem Glossarium zum 9. Bande der Pertz'schen Sammlung.

Als fünftes Stück nennt Leo eine tunica diapistin cum urna amplissima a pedibus et manibus ac scapulis aurea. Die Er-

klärung dieser Stelle ist sehr schwierig, denn wenn auch der Ausdruck diapistin (mit Varianten) öfter bei mittelalterlichen Schriftstellern vorkommt, so ist doch seine Etymologie und wahre Bedeutung nicht sicher bekannt. Hugo Falkandus, ein sicilianischer Historiker aus dem 12. Jahrhundert, sagt: hic diapisti color subviridis intuentium oculis grato blanditur aspectu, d. h. „diese grünliche Farbe des Diapistums ist für die Augen der Betrachtenden sehr angenehm". Dadurch glaubten sich Du Cange und neuerdings Wilmans (bei Pertz T. XI, p. 935) berechtigt, diapistin durchweg mit subviridis = grünlich zu erklären. Allein es ist sehr zweifelhaft, ob alle Diapistingewänder grün gewesen seien oder nur gerade dasjenige einzelne, von welchem Hugo Falkandus spricht, und wenn auch die griechische Sprache mehrere Wörter hat, um damit den Begriff grün zu bezeichnen, so trägt doch keines derselben eine Verwandtschaft oder Aehnlichkeit mit diapistin. Ich glaube deßhalb, daß dieser technische Terminus nicht die Farbe, sondern die Fabrikationsart andeute, ähnlich wie das oben besprochene exametum. Es bieten sich uns nun zwei Vermuthungen dar: entweder müssen wir das Wort von πίζω = πιπίσκω, tränken, eintauchen ableiten, und es gibt ja in der That auch im klassischen Griechisch ein Adjektivum πιστὸς von πίνω. In diesem Falle wäre ein Diapistingewand ein durch und durch getränktes, durch und durch gefärbtes. Auf eine andere Spur leitet eine Bulle des Papstes Benedikt VIII. vom Jahre 1023. Hier ist das Wort dyopastin geschrieben, und dieses wäre wohl von πάσσω abzuleiten, womit schon die alten Griechen das Hineinsticken oder Hineinwirken von Blumen und Figuren in Tücher ꝛc. bezeichneten. Unter παστὸν verstanden sie ganz allgemein einen gewirkten Teppich. Hienach wäre ein dyopastin ein doppelt gesticktes, diapastin ein durch und durch gesticktes (oder auch mit eingewobenen Figuren geschmücktes) Gewandstück. Welche aber von unseren beiden Auslegungen die wahrscheinlichere sei, wollen wir nicht entscheiden. — Unsere Stelle bietet aber noch eine Schwierigkeit in dem Ausdrucke: cum urna amplissima etc. Natürlich kann urna hier nicht in dem Sinne von Gefäß oder Maß genommen werden, da aber bei den mittelalterlichen Scribenten die Ausdrücke orla, urla und urna vielfach promiscue gebraucht wurden, und heutigen Tages noch die Italiener unter orlo, die Franzosen unter orle den Saum eines Gewandes verstehen, so dürfen wir auch in unserer Stelle den Ausdruck urna in diesem Sinne nehmen und das Ganze also übersetzen: „eine

Tunika (eine Art Dalmatik, welche die Bischöfe unter der Casula tragen) durch und durch gefärbt (oder gestickt), mit einem sehr breiten goldenen Saum unten bei den Füßen und oben bei den Händen und Schultern".

Endlich kaufte Abt Desiderius auch **novem stolae auro textae cum manipulis et semicinthiis suis**, und **pannum diarodanum pro faldistorio cum aureis in circuitu listis**, d. h. „neun mit Gold durchwirkte Stolä sammt den dazu gehörigen Manipeln und Semicinthien, ferner einen rosarothen (s. oben) mit Goldborten geschmückten Teppich für das bischöfliche Faldistorium (Fauteuil)". Hier ist nun der Ausdruck **semicinthiis** einer Erklärung bedürftig. Das Wort stammt offenbar aus dem Lateinischen und hat **semi** und **cingere** zu seinem Etymon. Von den Griechen recipirt begegnet es uns in der Apostelgeschichte 19, 12, wo erzählt wird, daß man die Kleider und Gürtel des Apostels Paulus auf die Kranken legte und sie dadurch gesund wurden. *Σιμικίνθιον* oder *σημικίνθιον* = **semicinctium** (denn das ist die richtige lateinische Form) ist ein um die Mitte des Leibes gebundenes Kleidungsstück, entweder Gürtel oder Schürze, und in dem Sinne von Gürtel, **Cingulum**, wird es auch im Mittelalter sehr häufig gebraucht. Und dennoch glaube ich, daß der Ausdruck hier in einem andern Sinne genommen werden müsse. Man bezeichnete nämlich mit dem Wort **semicinctium** im Mittelalter auch noch ein anderes Kleidungsstück, das bei den Lateinern nur von den Bischöfen und besonders privilegirten Aebten getragen wurde (das **subcinctorium**, s. S. 180), und bei den Griechen noch jetzt üblich ist. Während man den Manipel an den linken Arm hängte, trug man das **semicinctium** rechts, an das Cingulum angeheftet, und es war dieses Tuch, häufig **sudarium** = Schweißtuch genannt, oft mit Gold, Perlen und Edelsteinen verziert. Ein solches kostbares **semicinctium** machte der byzantinische Patriarch Nicephorus dem Papst Leo III. (zur Zeit Carls des Großen) zum Geschenke, Anaklet II. aber (Gegenpapst gegen Innocenz II. im 12. Jahrhundert) erlaubte dem Abte Franco, wie ein Bischof Mitra, Handschuhe und das Semicinctium tragen zu dürfen (**Du Cange, Glossar. s. h. v.**). Gerade aus letzterer Stelle ersehen wir deutlich, daß **semicinctium** von **cingulum** verschieden sein müsse, indem ja letzterer nicht zum ausschließlich bischöflichen Ornate gehört.

Wir sagen nicht zu viel, wenn wir behaupten, daß Leo von Ostia mindestens noch an hundert andern Stellen seiner Chronik von

Monte Cassino interessante Nachrichten über Gegenstände des Kirchenschmucks mittheilt, z. B. über Bischofsstäbe, Evangelienbücher, Rauchfässer, Kronen, Leuchter, Altäre, Kanzeln u. drgl.; für dießmal aber wollen wir nur noch eine Stelle ins Auge fassen, worin er die Albe beschreibt, welche die Kaiserin Agnes, die Mutter Heinrichs IV. (also ebenfalls im 11. Jahrhundert) dem Kloster Monte Cassino schenkte. Sie war eine **alba a scapulis et capite ac manibus friso decenter ornata, a pedibus vero frisea nihilominus lista, mensuram ferme cubiti in latitudine habens (habente) circumdata** (Pertz l. c. p. 722), d. h. „eine Albe, die oben, wo sie sich an den Kopf (Hals) und die Schultern anschloß, ebenso vorn an den Aermeln mit einer gestickten Borte geschmückt und unten bei den Füßen mit einem eine Elle breiten gestickten Saum oder Streifen umgeben war." Man wird wenige Stellen aus alter Zeit finden, die für die Geschichte der Albe von größerem Interesse wären.

8.

Kirchliche Gefässe und Geräthschaften zu Rom im 8. u. 9. Jahrhundert. 1)

Als Patriarch Photius, der Urheber des traurigen Schisma's der griechischen Kirche, im Jahre 857 auf unrechtmäßige Weise den Stuhl von Constantinopel bestiegen hatte, schickte sein Gönner, Kaiser Michael III. oder der Trunkene, eine sehr vornehme Gesandtschaft nach Rom, um die päpstliche Zustimmung zu jener Erhebung zu erhalten. Es war Sitte, daß bei solchen Veranlassungen die Kaiser den Päpsten Geschenke überreichen ließen, dießmal aber waren solche besonders groß und werthvoll, wahrscheinlich damit der Papst den Wünschen der Byzantiner um so geneigteres Ohr schenken möchte. Der römische Bibliothekar Anastasius, ein Zeitgenosse, dem wir viele Biographien von Päpsten, namentlich auch die des großen Papstes Nikolaus I. verdanken, beschreibt die Geschichte also: „Es war dieß eine Patene aus reinstem Gold, mit verschiedenen kostbaren Steinen, weißen (Diamanten), lauchgrünen (prasinis, Smaragden) und hyazinthfarbenen (Hyazinthen) besetzt. Ebenso ein Kelch aus Gold und mit Edelsteinen umgeben, an dem (an dessen Kuppe) ringsum an Goldfäden herabhangende Hyazinthen angebracht waren [2])." Schwieriger ist das Verständniß der weitern Worte: et repidis duobus in typo pavonum cum scutis et diversis lapidibus pretiosis, hyacinthis, albis. Selbst Du Cange wußte das Wort repidis nicht zu deuten, und begnügte sich darum in seinem berühmten Glossarium mediae et infimae latinitatis unsere Stelle buchstäblich ohne alle

1) Aus dem Kirchenschmuck, Jahrg. 1858, Heft 8.

2) Anastasii Biblioth. Vita Nicolai I. bei Mansi, Collect. Concil. T. XV. p. 147; auch im 128. Bande des cursus Patrologiae von Migne, p. 1362.

Erklärung und Deutung aufzunehmen. Es ist mir jedoch gar nicht zweifelhaft, daß Anastasius hier das griechische Wort ῥιπίδιον = Fächer einfach latinisirt habe, und wir müssen uns dabei nur erinnern, daß bei den Griechen während der heiligen Messe zwei Diakonen mit Fächern am Altare stehen, die sie beständig schwingen, um Fliegen u. dergl. abzuhalten. Zwei solche Fächer schenkte nun auch Kaiser Michael III. dem Papste Nikolaus I., und sie hatten, wie dieß ganz gewöhnlich, die Gestalt von Pfauenschweifen (in typo pavonum), und waren zur Nachahmung der sog. Pfauenaugen mit goldenen oder silbernen Schildchen oder Plättchen (cum scutis) und verschiedenen Edelsteinen, weißen und blauen, besetzt.

Einer Erklärung bedürfen auch die weiteren Worte des Anastasius: Similiter vero et vestem de chrysoclavo cum gemmis albis habentem historiam Salvatoris, et beatum apostolum Petrum et Paulum, et alios apostolos, arbusta et rosas, utraque parte altaris legentes de nomine ipsius imperatoris mirae magnitudinis et pulcritudinis decore. Vor Allem ist zu beachten, daß es sich hier nicht um ein Kleid, etwa eine Kasula für den Papst handelt, sondern es muß an eine vestis altaris, an einen großen Teppich gedacht werden, womit der Altar umhängt werden konnte. Diese vestis altaris ist gleich dem velamen oder den Tetravelen, wovon in den Studien über die Geschichte des christlichen Altars S. 25 die Rede ist. Der fragliche Teppich insbesondere war mit einem goldenen Streifen (chrysoclavus) und mit weißen Edelsteinen verziert und mit bildlichen Darstellungen geschmückt. Es waren dieß Scenen aus der Geschichte des Erlösers, ferner Bilder der Apostel, namentlich Petri und Pauli, auch Pflanzen (arbusta) und Rosen. Um nun aber in die letzten Worte des Anastasius Sinn zu bringen, wird utramque partem altaris tegentes zu lesen und zu übersetzen sein: „Sie, die Gesandten, bedeckten im Namen des Kaisers beide Seiten des Altares mit diesem Schmucke von bewunderungswürdiger Größe und Schönheit.“ Der gar häufig verdorbene Text des Anastasius gibt uns Berechtigung zu solchen Veränderungen.

Fassen wir nun Alles zusammen, so bestanden jene Geschenke:

1) Aus einem Kelch sammt Patene von Gold und mit Edelsteinen geziert. Ueber die Form beider ist nichts Näheres gesagt, wohl aber beigefügt, daß an der Kuppe des Kelches ringsum an Goldfäden, oder richtiger Golddrähten, Edelsteine herabhingen.

2) Das zweite Präsentstück war ein Ciborienteppich von unge-

meiner Größe und Schönheit, der den ganzen Altar umhüllte, und mit Bildern, ohne Zweifel eingewirkten, geschmückt war.

3) Das dritte Geschenk endlich bestand in den zwei kostbaren Fächern in Form von Pfauenschweifen, wobei die sog. Pfauenaugen durch Schildchen und Edelsteine nachgebildet waren.

Wir können nur noch beifügen, daß auch diese glänzenden Geschenke den Papst nicht blendeten, und Nikolaus sich von den Byzantinern nicht hintergehen ließ.

Mehrere ähnliche **vestes altaris**, wie das eben beschriebene, machte der unmittelbare Vorfahrer Nikolaus I., Papst Benedikt III., verschiedenen römischen Kirchen zum Geschenke [1]), so der Basilika der Mutter Gottes, ehemals **antiqua**, später **juxta viam sacram** genannt, eine **vestem cum chrysoclava habentem historiam nativitatis domini nostri Jesu Christi secundum carnem**, also einen Ciborienteppich zur Umhüllung des Altars, geschmückt mit einem goldenen Streifen und einer bildlichen Darstellung der Geburt Christi. Der Marienkirche jenseits der Tiber opferte er **vestem unam in circuitu ornatam de olovero, habentem in medio crucem de chrysoclavo**, d. h. einen Teppich, der ringsum mit Purpur geschmückt war und in der Mitte ein Kreuz aus Goldstreifen hatte (oloverus = holoverus = *ὁλόβηρος* oder *ὁλοπόρφυρος*, s. Du Cange, Glossar. s. v. holoverus).

Einen dritten Teppich stiftete er in die Peterskirche, und zwar mit Gold durchwirkt, herrlich glänzend, mit Bildern der Verkündigung, Mariä Reinigung (hypapanti v. *ὑπαπαντή*, Begegnung scil. Mariä und Simeons), und des Sitzens Jesu unter den Lehrern im Tempel. Einen ähnlichen Teppich mit einem Goldstreifen, von außerordentlicher Größe und Schönheit erhielt die St. Paulsbasilika. Endlich wollen wir noch eines fünften solchen Teppichs gedenken, den Benedikt III. in die Kirche des heil. Felix stiftete, und den Anastasius mit den Worten beschreibt: **vestem de fundato unam cum gryphis.** Wie gar häufig die kirchlichen Teppiche, war auch dieser mit Figuren des fabelhaften Vogels Greif geziert, unter **fundatum** aber ist wohl ein Stoff mit Goldgrund zu verstehen. In ähnlichem Sinne kommt dieser Ausdruck gar häufig vor; allein es werden auch **calices fundati** erwähnt, und es ist nicht klar, wie dieß zu verstehen sei.

1) Anastasius, vita Benedicti III, bei Mansi l. c. p. 107 sq. und Migne l. c. p. 1351 sq.

So heißt es z. B. in der Biographie Hadrians I. († 795), er habe der Peterskirche einen calicem fundatum argenteum verehrt, zum Ersatze für denjenigen, der unter Papst Paul zu Grunde gegangen war. Der gleichen Kirche verlieh derselbe Papst auch ein Altarvelum, Kleid (Teppich) von ausgezeichneter Schönheit, mit Gold und Edelsteinen, und einem Bilde geschmückt, darstellend die Befreiung Petri aus dem Kerker [1]).

1) Anastasii vita Hadriani I. bei Migne l. c. p. 1182.

9.

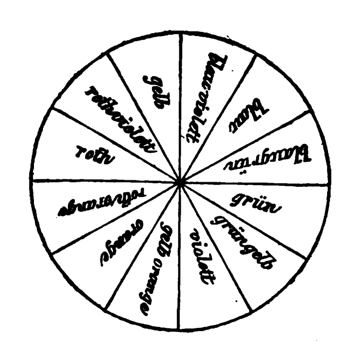
Die passende Zusammenstellung der Farben bei Kirchengewändern, Fahnen, Teppichen u. dgl. 1).

Viele der verehrten Leser haben gewiß schon praktisch die Bemerkung gemacht, daß gewisse Farben nebeneinander gestellt sich durchaus nicht gut vertragen, sondern gegenseitig einander schaden, die Wirkung schwächen und dem Auge unangenehm sind. Jedermann nimmt darum bei der Wahl seiner Kleider, bei der Composition seines Anzugs auf harmonische Farben möglichst Rücksicht, und gewiß ist es erlaubt, diese Rücksicht auch in Betreff der Kirchenkleider u. dgl. zu erwünschen, um so mehr, als hier jeder Mißgriff wegen der Kraft und Stärke der angewandten Farben um so greller und schreiender hervortritt, abgesehen davon, daß es sich hier um große Summen und um lange Dauer handelt. Das Geheimniß der Farbenharmonie ist nun wohl wenigstens den tüchtigeren Malern und Physikern bekannt, und manche feinere Naturen haben, wenn auch keine theoretische Kenntniß hierüber, so doch ein richtiges Gefühl für Farbenharmonie. Uns aber möge erlaubt sein, die Grundsätze kurz anzudeuten, die hier maßgebend sind und fest im Auge behalten werden müssen. Oben an steht als erster Satz, aus dem alles Andere resultirt, daß jede Hauptfarbe die ihr entsprechende, zu ihr passende Complementärfarbe aus sich selbst ausstrahlen läßt. Roth z. B. läßt Grün ausstrahlen und umgekehrt; Gelb läßt Violett ausstrahlen und umgekehrt; Blau läßt Orange ausstrahlen und umgekehrt. Daraus folgt als zweiter Hauptsatz: wenn zwei sich gegenseitig completirende Farben nebeneinander gestellt werden, so erhöhet je die eine die Wirkung der andern, jede verschönert die andere und macht sie kräftiger. Wenn z. B. in ein grüntapezirtes Zimmer

---

1) Aus dem Kirchenschmuck, Jahrg. 1858 Heft 5. mit Verbesserung.

Meubles mit rothem Stoffe gestellt werden, so harmoniren beide Farben vortrefflich zusammen, und jede wird schöner als sie an sich selbst ist, denn die rothe Farbe der Meubles läßt Grün ausstrahlen und bereichert und erhöht damit die grünen Tapeten, letztere dagegen lassen Roth ausstrahlen und steigern damit das Roth der Meubles, ferner: in einem blauen oder bläulichten Zimmer nehmen sich Vergoldungen, Goldrahmen an Spiegeln, Bildern ꝛc. am besten aus, denn die Complementärfarbe zu Gelborange (Goldfarbe) ist bläulicht, und so liefern die Vergoldungen einen Farbenzuwachs für die blauen Tapeten und umgekehrt. Wer dagegen in ein grüntapezirtes Zimmer gelbe Meubles stellt, wird finden, daß sie sich gegenseitig in der Farbe schaden, denn das Gelbliche strahlt bläulicht aus, es kommt also Bläulichtes zum Grünen, und verderbt letzteres. Oder wer in ein rothtapezirtes Zimmer violette Meublesstoffe wählt, verdeckt deren Farbe selbst, indem das Roth grün ausstrahlt, die grüne Farbe aber das Violette der Meubles in ein schmutziges Bläulicht verwandelt. Was von größeren Partien und größeren Zusammenstellungen gilt, gilt auch von kleineren Nebeneinanderstellungen, z. B. in Betreff der zusammenzustellenden Farbe einer gestickten Stola. Vortrefflich wird sich hier z. B. Goldstickerei auf blauem oder violettem Grunde ausnehmen, während Goldstickerei nur dann mit Glück auf grünem Grund angewendet werden kann, wenn man ein röthlichtes Gold wählt, denn nur roth und grün passen zusammen. Daraus ergibt sich aber auch, daß bei Stickerei goldener Blumen ein ins Rothe spielender Goldfaden, zu den Blättern aber eine ins Blaue spielende Seide anzuwenden ist. — Zur leichteren Uebersicht erlauben wir uns die nachstehende Farbenscheibe mitzutheilen, welche so eingerichtet ist, daß je die direkt einander entgegenstehenden Farben



zu einander complementär sind, z. B. Grün und Roth, und darum am passendsten zusammengestellt werden können. Was dagegen auf der Scheibe nebeneinander steht, paßt nicht zu einander, z. B. Gelb und Grün, darum muß, wenn Gold und Grün zu verbinden sind, von gelb nach roth hingerückt, also dunkleres, rötheres Gold genommen werden, um das einander möglichst Homogene zu finden. Ebenso, da Violett und Roth nicht zusammenpassen, so muß, wenn doch eine Zusammenstellung beider nöthig ist, von Violett gegen Blau hingerückt werden, und von Roth gegen Orange, um eine Harmonie herzustellen. Nicht selten ist der Fall, daß bei einer Kasula Roth und Gold zu verbinden sind. Da nun Roth und Orange (Gold) nebeneinander liegen, so passen sie nicht zusammen; um nun einige Harmonie herzustellen, muß man Carmoisin (Rothviolett) mit hellgelbem Golde verbinden, wenn man nicht statt des letzteren lieber Silber wählen will.

Wir haben bisher von Schwarz und Weiß deßhalb nicht gesprochen, weil dieß nicht Farben im eigentlichen Sinne, d. i. Brechungen des Lichts, sondern Licht selbst oder dessen Negation sind. Weil aber Weiß das Licht selbst ist, und die Farben seine Brechungen sind, so kann mit Weiß jede der Farben in Verbindung gebracht werden — eben wegen der natürlichen Zusammengehörigkeit des Lichtes mit seinen Brechungen. Anders ist es bei Schwarz, das wohl als Grundlage für andere Farbe dienen kann, das sich aber doch am besten nur mit Weiß verbindet. Eine schwarze Kasula mit silbernen Borten oder Silberstickerei macht darum einen viel besseren und harmonischeren Eindruck, als eine solche mit Gelbborten oder Goldstickerei.

Zur Farben-Harmonie gehört übrigens nicht bloß die Zusammenstellung der bisher erwähnten complementären Farben, sondern es wird eine solche auch erzielt, wenn ich die verschiedenen Abstufungen einer und derselben Farbe, z. B. die ganze Schattirung von Grün, nebeneinander stelle, und diese bei weltlichen Kleidern nicht seltene Composition wird auch bei Kirchengewändern eines guten, namentlich sanften und würdigen Effekts nicht verfehlen.

Schließlich erlauben wir uns noch eine, wenn auch nicht ganz zum vorliegenden Thema gehörige, doch sicher nicht überflüssige Bemerkung, daß kirchlichen Entscheidungen gemäß bei Kirchengewändern allerdings Gold, aber nicht Gelb sowohl für Roth als für Weiß gilt, und daß nicht Blau überhaupt, sondern Violett im engeren Sinne Kirchenfarbe ist.

10.

Die ältesten Glasgemälde [1]).

Seit dem 9. Jahrhundert begegnet uns die Sitte, statt der bunten Teppiche, womit man die Fensteröffnungen in den Kirchen zu verhängen pflegte, Glasfenster anzuwenden, die aus vielen, verschieden gefärbten Glasstücken mosaikartig zusammengesetzt waren, und so eine gewisse Aehnlichkeit mit jenen Teppichen darboten. Solche buntgemusterte Glasfenster ließen die Päpste Leo III. (ums Jahr 800) für die St. Peterskirche, Benedikt III. aber im Jahre 856 für die Kirche Maria in Trastevere fertigen. Die eigentliche Glasmalerei aber treffen wir erst im 11. Jahrhundert und wahrscheinlich gebührt den Deutschen die Ehre ihrer Erfindung. Die älteste Kunde hierüber gibt ein Brief des Abtes Gozbert von Tegernsee in Bayern an den Grafen Arnold aus dem Jahre 999 oder 1000, worin der Abt die gemalten Fenster nicht genug bewundern kann, welche der Graf durch Zöglinge des Klosters hatte anfertigen lassen. Gegen dieses Zeugniß zu Gunsten der Deutschen wurde früher geltend gemacht, der fragliche Brief spreche nicht ganz deutlich von eigentlicher Glasmalerei, und seine Ausdrücke könnten leichtlich auch auf gemalte Fenster der ältern Weise (buntgemusterte ohne Figuren 2c.) bezogen werden. Unter solchen Umständen sei der Anspruch der Franzosen auf die Ehre, die Erfinder der Glasmalerei zu sein, nicht völlig zu verwerfen, denn die Chronik von St. Benignus, aus dem Ende des 11. Jahrhunderts, sagt ganz deutlich, daß die Kirche des heil. Benignus zu Dijon bereits damals ein altes Fenster besessen habe mit Darstellungen aus dem Leben der heil. Paschasia (also eigentliche Glasmalereien). Neuestens jedoch hat Herr Archivar Theodor Herberger in seiner Schrift: „Die ältesten Glasgemälde im Dome zu Augsburg" wenn auch nicht absolut gewiß, doch

1) Aus dem Kirchenschmuck, Jahrg. 1862. Bd. XI. Heft 5.

sehr wahrscheinlich gemacht, daß die fünf Oberfenster des Mittelschiffs im Augsburger Dome aus dem Anfange des 11. Jahrhunderts stammen und somit die allerältesten Glasgemälde sind, die wir kennen. Sie wurden ohne Zweifel von den tegernseern Glasbrennern gefertigt, welche, wie der oben erwähnte Brief des Abtes Gozbert ausdrücklich besagt, mit so vielen Aufträgen überhäuft waren, daß sie nicht allen genügen konnten. Diese fünf Glasgemälde stellen die alttestamentlichen Heiligen Moses, David, Osea, Daniel und Jonas dar. Kugler in seiner Kunstgeschichte wollte sie wegen ihrer vermeintlichen Aehnlichkeit mit den Bildern im **hortus deliciarum** von Herrard von Landsperg ins zwölfte Jahrhundert verlegen; allein H. Herberger zeigt sieghaft, daß solche Aehnlichkeit gar nicht vorhanden sei, daß vielmehr die Augsburger Glasmalereien a) mit Miniaturen aus dem eilften Jahrhundert Verwandtschaft haben, daß ferner b) auch das Costume der Figuren mit den Trachten aus dem Anfang des eilften Jahrhunderts übereinstimme, und c) diese Glasgemälde gleichzeitig seien mit dem Luitol'schen (ältesten) Bau des Augsburger Doms aus dem Ende des 10. Jahrhunderts.

In derselben Schrift stellt H. Herberger die weitere Ansicht auf, auch die berühmte Bronzethüre des Augsburger Doms sei von Künstlern aus Tegernsee gefertigt, und es habe ursprünglich zwölf solche Thüren am Nord- und Südportal des westlichen Querschiffs gegeben. Als aber im Laufe der Zeit mehrere Bronze-Platten, aus denen sie zusammengesetzt, schadhaft geworden waren, habe man die noch gut conservirten zu einer Thür zusammengestellt, und so erkläre es sich, warum an dieser noch vorhandenen Thüre (auf der Südseite des Doms) mehrere Platten doppelt vorkommen, mit den ganz gleichen Figuren. Sie gehörten ja früher zu zwei Thüren. — Dieß bildet eine Ergänzung zu der schönen Monographie Allioli's über die Bronzethüre des Doms zu Augsburg.

11.

Christusbilder [1]).

Die älteste Kirche hatte keine Bilder Christi, indem die meisten Gläubigen damals noch an dem mosaischen Verbote (Exod. 20, 4.) festhielten, und zwar um so mehr, als die Rücksicht sowohl auf die Heidenchristen wie auf die Judenchristen allen Bildergebrauch verpönte. Den Letztern wäre die Aufstellung und Verehrung von Bildern natürlich ein Gräuel, den neubekehrten Heiden aber eine Versuchung zum Rückfall in den Götzendienst gewesen. Zudem mußte die Kirche auch um ihrer eigenen Ehre willen sich der Bilder, namentlich der Abbildung des Herrn, enthalten, damit sie nicht von den Ungläubigen bloß für eine neue Art und besondere Sorte von Heidenthum und Creaturvergötterung angesehen werden möchte. Dazu kam, daß die alten Gläubigen in ihrer Meinung von der körperlichen Gestalt des Herrn gar keinen Antrieb und nicht die geringste Anreizung zur Fertigung von Christusbildern hatten. Die unterdrückte Kirche dachte sich ihren Meister nur in der Knechtsgestalt, häßlich und unscheinbar, wie Jes. 53, 2. 3. den Knecht Gottes beschreibt. Justin. Dial. c. Tryph. p. 181 et 186. ed. Maran. Tertull., de carne Christi c. 9. adv. Jud. c. 14. Clem. Alex., Paedag. III, 1. Strom. lib. II. c. 5. p. 440. Lib. III. c. 17. p. 559. Lib. VI. c. 17. p. 118, ed. Pott. Orig. contra Celsum, VI. c. 75. p. 688, ed. BB. Celsus hatte nämlich den Christen unter Anderm auch diese ihre Vorstellung von der Gestalt des Herrn zum Vorwurfe gemacht. (Vgl. Münter, Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen. Altona 1825. Heft 2. Grüneisen, über die Ursachen des Kunst-

---

1) Aus dem Freiburger Kirchenlex. herausg. von Wetzer und Welte. Bd. II., vermehrt und verbessert.

hasses in den drei ersten Jahrhunderten. Kunstblatt 1831. Nr. 29. Gieseler, K. G. Thl. I. S. 78. Not. d.) Aber der natürliche Trieb, das Andenken an den Herrn durch Bilder zu fixiren und zu unterstützen, konnte doch nicht ganz unbefriedigt bleiben, vielmehr wurden statt der Christusbilder die Kreuzeszeichen als Surrogate gebraucht und diese überall angemalt oder eingegraben. Daß dieß schon vor Constantin dem Großen in Uebung gewesen, sehen wir aus dem Kreuzbild auf den Münzen und an dem Fürstenhute des Abgar Bar Maanu ums J. 200 (s. die Kupfertafeln bei Bayer, Hist. Osrhoena); auch geht es daraus hervor, daß die Gläubigen von den Heiden Kreuzanbeter (religiosi crucis) genannt wurden (Tertull. Apolog. c. 16). Aber wenn auch die Kirche in der Zeit vor Constantin keine Abbildungen Christi gebrauchte, so finden wir doch solche bei einigen Häretikern, den Karpokratianern, und bei dem heidnischen Kaiser Alexander Severus im Anfange des 3. Jahrhunderts (222 bis 235). Von dem Letztern erzählt Lampridius in der vita Alex. Sev. c. 29, in seinem Lararium seien Bilder des Apollonius, Abraham, Orpheus und Christus aufgestellt gewesen; über die Karpokratianer aber findet sich bei Irenäus I. 25 die merkwürdige Aeußerung, sie hätten Gemälde und andere Bilder Christi gehabt und behauptet, schon Pilatus habe ein Portrait des Herrn anfertigen lassen. Diese Bilder seien von ihnen bekränzt und mit Bildern des Pythagoras und anderer Weltweisen auf heidnische Art zur Verehrung ausgestellt worden: imagines quidem depictas, quasdam autem et de reliqua materia fabricatas habent, dicentes formam Christi factam a Pilato, illo in tempore, quo fuit Jesus cum hominibus. Et has coronant, et proponunt eas cum imaginibus mundi Philosophorum, videlicet cum imagine Pythagorae et Platonis et Aristotelis et reliquorum; et reliquam observationem circa eas, similiter ut gentes, faciunt. Aehnliches sagt Epiphanius, adv. haeres. XXVI. n. 6. und Augustinus, de haeres. c. 7. Eine andere Zeit trat für die christliche Kunst mit Kaiser Constantin dem Großen ein. Das Judenchristenthum hatte aufgehört, seine Eigenthümlichkeit und Beschränktheit war erloschen; andererseits war aber auch bei den Heidenchristen ein Rückfall in das Heidenthum nicht mehr ernstlich zu befürchten, und so der erste Hauptgrund, der früher gegen die Bilder sprach, nicht mehr vorhanden. Ebenso konnte jetzt der Kirche keine üble Nachrede mehr erwachsen, wenn sie sich zur Verherrlichung ihres Cultus auch der Bilder bediente, denn ihr

monotheistischer Charakter und ihre geistige Gottesanbetung war nun außer allen Zweifel gestellt. Dazu kam, daß in der sieghaften Kirche natürlich auch eine andere Vorstellung über die körperliche Gestalt des Herrn sich geltend machte, als in der unterdrückten. Christus wurde von jetzt an als das Ideal menschlicher Schönheit aufgefaßt (z. B. von Chrysostomus, Opp. T. V. p. 162, ed. Montf. und Hieronymus, Opp. T. II. p. 684, ed. BB.) und diese Vorstellung an Psalm 45 (44), 3 angeschlossen. Von jetzt an wurden sehr zahlreiche Abbildungen Christi, Gemälde und Statuen, gefertigt, zum Theil von Constantin selbst in Kirchen und an öffentlichen Plätzen aufgestellt. Ein solches Bild Christi aus der Constantinischen Zeit ist die Mosaik in der lateranischen Basilika, abgebildet bei d'Agincourt. Ohne Zweifel wollten die meisten dieser Bilder auf Portraitähnlichkeit keinen Anspruch machen. Darum waren manche nach dem Typus Apollo's gestaltet, oder es wurde Christus als Orpheus dargestellt. Ueberdieß geht aus dem Umstande, daß die Gläubigen sich den Herrn bald als häßlich, bald als vollendete Schönheit dachten, ganz deutlich hervor, daß sich nicht einmal eine irgend sichere Tradition über die Gestalt Jesu in der alten Kirche erhalten hatte. Auch bezeugte dieß noch der hl. Augustin unumwunden (de trinit. VIII, 4). Dessenungeachtet traten schon zu Constantin's d. Gr. Zeit mehrere Bilder Christi, Statuen und Gemälde, mit dem Anspruche hervor, aus der urchristlichen Zeit herzustammen und wirkliche Portraits zu sein. Der erste Zeuge hiefür ist Eusebius. In seiner Kirchengeschichte (VII, 18) berichtet er: „jene blutflüssige Frau, welche Christus wunderbar heilte (Matth. 9, 20), sei aus Cäsarea Philippi (Paneás) gewesen und habe hier vor der Thüre ihres Wohnhauses aus Dankbarkeit zwei eherne Bildsäulen aufstellen lassen, die Figur einer knieenden Frau und eines ehrwürdigen Mannes, der ihr hilfreich die Hand reicht. Es seien dieß die Bilder Christi und der kranken Frau selbst gewesen, und er (Eusebius) habe sie noch mit eigenen Augen gesehen. Es seien dieß übrigens nicht die einzigen Bilder, vielmehr seien auch noch Gemälde Christi und der beiden Apostel Petrus und Paulus vorhanden, indem solche Heiden, die von dem Herrn oder seinen Aposteln Wohlthaten empfangen hatten (geheilt und bekehrt worden waren), ihren Wohlthätern nach ihrer bisherigen heidnischen Weise solche Ehren (durch Abbildungen) erwiesen." Was nun vor Allem die erwähnte Statuengruppe anlangt, so gibt der Arianer Philostorgius in seinen Bruchstücken (VII, 3) darüber noch nähere Auskunft, spricht

aber bloß von einer Statue Christi mit dem wichtigen Beisatz, man habe lange nicht gewußt, wen dieses Bild vorstellen solle; weil aber am Fuße desselben ein heilsames Kraut gewachsen, habe man endlich neugierig die Inschrift gereinigt und gefunden, daß die blutflüssige Frau dem Herrn zu Ehren die Statue errichtet habe. Sofort sei die Statue in dem Diaconicon, d. i. der Sakristei der Kirche aufgestellt worden. Diese Nachricht des Philostorgius unterstützt die Vermuthung der modernen Archäologen, es sei dieß ein Denkmal zu Ehren Hadrians oder eines andern Kaisers gewesen, welchem die Provinz in Figur einer knieenden Frau ihre Ehrerbietung beweise. Aehnliche Darstellungen sind jetzt vielfach auf Münzen, namentlich aus der Zeit Hadrians zu sehen. Vielleicht hat in der Inschrift ein Wort wie *σωτῆρι τοῦ κόσμου* oder *θεῷ* gestanden, Titel, welche die Schmeichelei jener Zeit den Kaisern gewöhnlich beilegte, und so den Christen Veranlassung zum Mißverständnisse gegeben, indem diese Worte noch lesbar waren, nicht mehr aber der Name des Kaisers (Münter a. a. O. S. 12 ff. Th. Hasaei, diss. II. de monumento Paneadensi. Bremae 1726. 4. und in ejusd. Sylloge Dissert. P. II. p. 314 sqq. Beausobre, Abh. über die Bildsäule zu Paneas in Cramers Sammlungen zur Kirchengesch. ꝛc. Thl. I. Leipzig 1748. Wilhelm Grimm, die Sage vom Ursprunge der Christusbilder, Berlin 1843). Anders dachte jedoch hierüber Kaiser Julian Apostata, welcher aus Religionshaß die vermeintliche Statue Christi umstürzen und die seinige dafür aufstellen ließ. So berichtet der Kirchenhistoriker Sozomenus (V, 21) um die Mitte des 5. Jahrhunderts mit dem Beisatz, das Bild Julians sei in Bälde vom Blitze getroffen und halb zerstört worden, von der Statue Christi aber, welche die Heiden in den Straßen umherschleppten und zerschlugen, seien einige Stücke durch die Gläubigen gesammelt und in der Kirche aufgestellt worden. Auch Philostorgius l. c. erwähnt nahezu dasselbe, nur mit dem Unterschied, daß er von einem Befehle Julians nichts weiß, sondern Alles auf Rechnung der heidnischen Einwohner von Paneas setzt und genauer bestimmt, von der Bildsäule des Herrn sei noch der Kopf gerettet worden. Auch dieser ging jedoch später verloren. — Wir sahen, daß Eusebius auch von Gemälden Christi und der beiden Apostelfürsten redet. Andere seiner Zeitgenossen wissen hievon nichts, und Eusebius selbst muß weder sie noch die Statue zu Paneas für ächt gehalten haben, sonst hätte er wohl den Bitten Constantia's, der Schwester Constantin's d. Gr.,

welche ein Portrait Christi sehnlichst zu erhalten wünschte, anders geantwortet (Harduin, Collect. Concil. T. IV. p. 406). Vielleicht gehörten die Bilder, welche er sah, den Karpokratianern an. Später, im 8. Jahrhundert, behauptete Papst Gregor II. in seinem ersten Schreiben an Kaiser Leo (ums J. 727), Christus, Jacobus der jüngere, der hl. Stephanus und Andere der ersten Christen seien schon bei ihren Lebzeiten aus Ehrfurcht abgemalt worden (s. meine Conciliengeschichte, Bd. III. S. 364 ff.). Nicht viel später, vielleicht noch früher, entstand die Sage, der Evangelist Lucas, der nicht bloß ein Arzt (Coloss. 4, 14.), sondern auch ein Maler gewesen sei, habe Portraits Christi, der hl. Mutter und der beiden Apostel Petrus und Paulus gefertigt. So erzählen Simeon Metaphrastes, das Menologium des Kaisers Basilius (980) und Nicephorus Callisti (II, 43). Daß Letzterer, wie Gieseler (I, 80 Note) vermuthet, diese Notiz aus Theodorus Lector (um 518) geschöpft habe, ist mir sehr zweifelhaft, indem Theodorus im Anfang seiner noch vorhandenen Fragmente (bei Vales. ed. Mogunt. p. 551) wohl von einem Portrait Mariens spricht, welches Lucas gemalt haben solle, keineswegs aber von einem Bilde Christi. Spätere sprechen sogar von sieben Bildnissen Mariä von der Hand des Evangelisten Lucas, wovon noch jetzt angeblich mehrere existiren, z. B. in der Capelle Borghese in der Kirche Maria maggiore zu Rom. Vgl. Joseph Assemani in Calend. univers. ad 18. Oct. T. V. p. 306. Von einem berühmten Bilde Christi, angeblich von Lukas gemalt, werden wir unten sprechen. Spätern Nachrichten zufolge hätte Lucas auch Statuen Christi gefertigt, von denen eine zu Sirolo, einem Flecken bei Ancona, gezeigt wird. Noch häufiger wird aber Nicodemus als Bildschnitzer genannt, und von Arighi (Roma subterr. T. II. lib. IV. c. 47) angeführt, daß ein von ihm aus Cedernholz geschnitztes Christusbild noch jetzt zu Lucca zu sehen sei (Reiskii, exercit. de imaginibus, Jenae 1685. p. 139). Dieses angeblich von Nicodemus geschnitzte Bild Christi haben Einige mit jenem Bilde zu Berytus identificirt, wovon Pseudoathanasius spricht. Seine Nachricht, auf der zweiten allgemeinen Synode zu Nicäa (786) verlesen, geht dahin: „ein Christ zu Berytus habe seinem Bette gegenüber ein Bild Christi angeheftet, und als er eine andere Wohnung bezog, dasselbe mitzunehmen vergessen. In sein bisheriges Haus zog nun ein Jude, der das Bild, weil er es nicht bemerkte, an seiner Stelle beließ. Aber einige Glaubensgenossen, die

ihn besuchten, erblickten es, machten ihm darüber heftige Vorwürfe, holten noch mehrere Juden herbei und fingen nun an, das Bild ganz auf dieselbe Weise zu behandeln, wie es ihre Ahnen dem Herrn selbst gemacht hatten. Sie spieen es an, schlugen es und durchstachen seine Seite. Da floß plötzlich Blut heraus, und die Frevler, halbtodt vor Staunen, nahmen jetzt den Glauben an (Harduin, Collect. Conc. T. IV. p. 178 sqq.). Der Byzantiner Leo Diaconus, aus dem 10. Jahrhundert, sagt (X, 4. 5), sein Zeitgenosse, der Kaiser Nicephorus, habe dieses Bild nach Constantinopel in die Kirche des Heilandes bringen lassen; aber weder er noch Pseudoathanasius meldet etwas davon, daß dasselbe von Nikodemus herrühre. — Die zweite Classe von angeblichen Portraits Christi bilden jene, die gar nicht von Menschenhand gefertigt, schon ihrer Entstehung nach wunderbar sind, *εἰκόνες ἀχειροποίητοι*. Ausführlich handelten von ihnen Gretser, Syntagma de imagg. non manufactis. Ingolst. 1622 und Beausobre, des images de main divine, in der Biblioth. Germanique, T. XVIII. p. 10. Die berühmtesten darunter sind *α*) das Abgarbild und *β*) das Veronicabild. Daß Christus mit dem Abgar Uchomo von Edessa einen Briefwechsel gehabt habe, erzählt schon Eusebius (Hist. eccl. I, 13). Spätere, aber nicht erst Evagrius im 6., sondern schon der armenische Historiker Moses von Chorene im 5. Jahrhundert, fügen bei, Christus habe dem Boten Abgars auch sein in ein Tuch wunderbar eingedrücktes Portrait mitgegeben. Dieses soll später nach Constantinopel und von da in die St. Sylvesterkirche zu Rom gekommen sein, wo es noch jetzt gezeigt wird. Es trägt sichtlich den byzantinischen Typus und stellt das Antlitz des Herrn in der Blüthe jugendlicher Kraft dar, in völliger Ruhe und idealer Schönheit. Man kann nicht anders sagen, als daß es einen großartigen Eindruck von Hoheit und Reinheit hinterläßt. Es ist ein edles Gesicht mit freier hoher Stirne, hellblickenden Augen, sehr langer und gerader Nase, gescheitelten Haaren und einem nicht langen, aber starken, etwas röthlichen gespaltenen Barte. Von einem auf wunderbare Weise zu Stande gekommenen Abdruck desselben spricht Leo Diakonus (IV, 10), indem er erzählt, Thaddäus, welcher das Portrait des Herrn dem Abgar zu überbringen gehabt, habe es auf der Reise Nachts in einen Haufen von Ziegelsteinen versteckt; das Bild habe sich aber dem Ziegel, auf welchem das Tuch lag, wunderbar eingedrückt. Diesen Ziegel habe Kaiser Nicephorus im J. 968, nachdem er Edessa erobert, von da

nach Constantinopel bringen lassen. Eine schöne Copie des Abgarbildes zu St. Sylvester in Rom hat Wilhelm Grimm seiner bereits angeführten Schrift beigefügt. Aber auch Genua will das ächte Abgarbild besitzen. Eine besondere Abhandlung über das Abgarbild lieferte im J. 1847 der armenische Priester P. Malachias Samuelian aus der Mechitaristen-Congregation zu Wien, worin die zwei Hauptsätze vertheidigt werden wollen, a) Christus habe wirklich dem Abgar das fragliche wunderbare Bild geschickt und b) das ächte sei noch jetzt zu Genua vorhanden, das zu St. Sylvester in Rom dagegen sei nur Copie. Letzteres mag wahr sein; das römische Bild scheint allerdings nur Copie eines ältern zu sein, aber von seinem ersten Hauptsatze hat mich P. Samuelian nicht im geringsten überzeugen können. Sein Hauptgewährsmann ist der schon oben angeführte Moses von Chorene. In eine neue Phase trat die Frage über das Abgarbild oder edessenische Portrait Christi durch die Christusarchäologie von Dr. Legis Glückselig, vom J. 1863. Seine Argumentation ist in Kurzem folgende: Es gab in der That schon im Anfange der christlichen Kirche ein wunderbar entstandenes Portrait Christi (Christus drückte sein Antlitz auf ein Tuch ab), und dieses wurde bis zum Jahre 944 in der syrischen Stadt Edessa aufbewahrt. Als aber die Griechen in besagtem Jahre das unterdessen mohamedanisch gewordene Edessa eroberten, verlangten sie als Lösegeld für die gefangenen Mohamedaner das besagte Bild und die dazu gehörigen Briefe (des Abgar Uchomo von Edessa an Christus und Christi Antwortschreiben an ihn). So kam jetzt das Edessenum nach Constantinopel und wurde hier in der Sophienkirche aufbewahrt, bis es im Jahre 1204 bei der Eroberung Constantinopels durch die Lateiner verloren ging. Aber es existiren nicht nur angebliche Copien desselben in St. Sylvester zu Rom und in Genua (die übrigens einander nicht sehr ähnlich sehen), sondern das Edessenum steckt sozusagen noch in tausend andern Christusbildern, und aus diesen ein Edessenum redivivum herzustellen, war Plan und Ziel des Verfassers. Als man Christum bildlich darzustellen anfing, sagt er, strebte man Anfangs nicht nach Portraitähnlichkeit, vielmehr sind die ältesten Christusbilder in den Katakomben und auf altchristlichen Sarkophagen nur Symbole, in antikisirender Weise gestaltet. Die Mosaikbilder dagegen, die seit dem vierten Jahrhundert in Mode kamen, sind mehr oder weniger treue oder freie Nachbildungen des Edessenums, und es gestaltete sich seit dem fünften Jahrhundert von

Byzanz aus ein bestimmter Typus des Christusbildes, der in hundert und tausend vielfach unter sich variirenden Bildern doch immer einer und derselbe ist, und allen Christusbildern bis auf Raphael und Michel Angelo zu Grunde lag. Aus möglichst vielen solcher Nachbildungen des Edessenums dieß selbst wieder herzustellen, resp. die in den tausend Einzelbildern zerstreuten Züge des Urbilds wieder zu sammeln und in die Einheit zusammenzufassen, das war für den Verfasser Gegenstand dreißigjähriger Sorgfalt und Beschäftigung, und als Grundlage für sein **Edessenum redivivum** benützte er hauptsächlich eine uralte Copie desselben zu Nazareth, des s. g. **Nazarenum**, wovon ihm eine Abbildung zugekommen war. Nachdem er so sein, wie er meint, dem Edessenum ganz ähnliches neues Christusbild gefertigt hatte, sandte er es an den Papst, der das Geschenk gnädig annahm; jedes einzelne Exemplar der erwähnten Christusarchäologie aber ist mit einer Copie davon in Farbendruck geschmückt, und wir nehmen keinen Anstand zu erklären, daß das letztere wirklich von erhabener und heiliger Schönheit und des Gottessohnes nicht unwürdig ist. Allein bei aller Anerkennung des Fleißes, der Gelehrsamkeit und edlen Absicht des Verf. wird es der Kritik schwer werden, ihre Bedenken gegen seine Argumentation zu unterdrücken. Wenn der Verf. auf S. 106 u. 108 mit Recht den Briefwechsel des Abgar Uchomo mit Christus als apokryphisch verwirft, während diese Briefe doch schon unser Eusebius kennt (ums Jahr 320 n. Chr.), mit welchem Recht nimmt dann der Verf. das Edessenische B i l d für ächt, von dessen Existenz Eusebius noch gar nichts wußte? Der Verfasser sagt selbst, Evagrius, der fast 300 Jahre später als Eusebius lebte, sei der Erste, der von diesem Bilde spreche; und doch soll es ächt sein? Sicherlich und sichtlich ist der angebliche Briefwechsel älter als das Bild, letzteres nur ein **additamentum** zu ersterem; wie kann es ächt sein, wenn jener falsch ist? Uebrigens ist nicht Evagrius, wie wir schon oben bemerkten, der Erste, der von dem Bilde spricht, sondern Moses von Chorene. Nicht minder bedenklich scheint mir die zweite Fundamentalbehauptung des Verfassers, daß das ächte Edessenum zu Grunde gegangen und nach Rom und Genua nur Copien desselben gekommen seien (p. II. u. 112). Den Beweis dafür ist er schuldig geblieben, und hat sich zugleich mit der Tradition von Rom und Genua in den heftigsten Widerspruch gesetzt, da beide Städte nicht C o p i e n sondern das O r i g i n a l besitzen wollen. Und wie konnte er S. 112 schreiben, zur Zeit Elmazins, eines

arabischen Schriftstellers ums Jahr 1250 sei das Edessenum noch in der Sophienkirche zu Constantinopel aufbewahrt gewesen, während er wenige Zeilen später sagt: es sei schon i. J. 1204 bei Eroberung Constantinopels durch die Lateiner verloren gegangen?

Uebrigens liegt nach unserer Ansicht auch den angeblich von Lukas gemalten Bildern Christi der Typus des Edessenums zu Grunde. Namentlich gilt dieß von dem berühmtesten der angeblichen Lukasbilder, welches in der Laterankapelle Sancta Sanctorum in Rom aufbewahrt wird (Salvatorbild genannt). Wir hatten vor Kurzem (Septbr. 1863) wiederholt Gelegenheit, dasselbe zu sehen, besitzen auch eine Copie davon, und können unerachtet einzelner Verschiedenheit, namentlich größerer Härte und Starrheit im Ausdrucke, doch die Verwandtschaft mit dem Edessenum nicht verkennen.

Den Gegensatz zum Abgarbilde bildet das Portrait des leiden- und schmerzvollen Herrn im Veronicabilde. Der Sage nach war Veronica eine der hl. Frauen, welche den Herrn bei seinem Gange nach Golgatha begleiteten. Als er unter der Last des Kreuzes schwitzte, reichte sie ihm ihren Schleier dar, und er trocknete sich damit ab; aber siehe, das Bild seines dorngekrönten Hauptes blieb wunderbar im Tuche zurück. Dieß Veronikabild soll schon ums Jahr 700 nach Rom gekommen sein; im J. 1011 wurde ein Altar des hl. Schweißtuches geweiht, in welchem diese kostbare Reliquie aufbewahrt wurde, und bis auf unsere Tage gehört dieses Tuch zu den Reliquien der St. Peterskirche, wird jedoch nur fürstlichen Personen gezeigt, welche zu diesem Zwecke zuvor unter die Titulardomherren von St. Peter aufgenommen sein müssen. Aber auch Mailand und Jaen wollen dieses sudarium besitzen, und Abbildungen davon sind vielverbreitet. Der gewöhnlichen, namentlich durch Mabillon und Papebroch vertheidigten Meinung nach wäre der Name Veronica nur durch einen Irrthum entstanden, indem man die Worte vera icon (εἰκών) fälschlich in ein Wort zusammengeschrieben und so daraus eine Veronica gemacht habe. In der That sprechen die mittelalterlichen Gelehrten nicht von einer heiligen Frau Veronica, sondern sie nennen das Bild selbst so, z. B. Gervas. Tilberiensis ums J. 1210: de figura Domini, quae Veronica dicitur. Est ergo Veronica pictura Domini vera. Matth. Paris. ad ann. 1216: effigies vultus Domini, quae Veronica dicitur. Eine andere Ansicht stellte neuerdings Wilhelm Grimm in der schon öfters citirten Schrift auf. Er weist darauf hin, daß

jene blutflüssige Frau, welche dem Herrn zu Cäsarea eine Statue errichtet haben soll, nach Joh. Malala, einem Byzantiner Historiker aus dem 6. Jahrhundert, den Namen Βερονίκη führte, und vermuthet nun, das Mittelalter habe, wie einzelne Legenden, namentlich die angelsächsische, andeuten, fragliches Schweißtuch für ein Eigenthum dieser Frau gehalten, die es vom Herrn selbst empfangen habe. Grimm fügt bei, die ganze Veronicasage sei nur eine der lateinischen Kirche angehörige Umbildung der in der griechischen Kirche vorhandenen Abgarsage.

Bei so verschiedenen angeblichen Portraits des Herrn war es natürlich, daß die einzelnen nicht wenig von einander abwichen, und schon in den Bilderstreitigkeiten wiesen die Iconoklasten auf diese Verschiedenheit hin, um ein Argument gegen die Bilder daraus abzuleiten. Bei jeder Nation hatte sich nach dem Zeugnisse des Photius (Ep. 64 initio) ein gewisser eigener, den Nationalzügen entsprechender Typus für das Portrait Christi gebildet, und so hat in unsern Tagen noch Dr. Scholz († Prof. in Bonn) auf seiner Reise in den Orient bei Griechen, Armeniern, Syrern und Kopten ganz verschiedene, jedem Volke eigenthümliche Arten von Christusbildern gefunden. — Einen großen Einfluß auf die bildlichen Darstellungen Christi übten die Beschreibungen, welche Johannes von Damascus und der unächte Brief des Publius Lentulus darüber gaben. Letzterer, angeblich ein Freund des Pilatus, äußert sich in seinem (lateinischen) Schreiben an den Senat über Christus also: „er ist ein Mann von schlankem Wuchse, ansehnlich, mit einem ehrwürdigen Antlitz, welches die, so ihn sehen, sowohl lieben als fürchten können. Seine Haare sind gelockt und kraus, etwas dunkel und glänzend, fließen über die Schultern herab und sind in der Mitte nach Art und Weise der Nazaräer (sollte Nasiräer heißen) gescheitelt. Die Stirne ist eben und überaus heiter, das Gesicht ohne Runzel oder Flecken, angenehm durch eine mäßige Röthe. Nase und Mund sind ohne Tadel, der Bart ist stark und röthlich nach der Farbe der Haare, nicht lang, sondern gespalten; die Augen von unbestimmter Farbe und klar." (Gabler, de αὐθεντίᾳ Epistolae Publii Lentuli ad Senatum. Jenae 1819). Wie alt dieser Brief sei, ist unbekannt; gewiß aber ist, daß er in seiner jetzigen Gestalt erst seit Anselm von Canterbury recht bekannt ist und also auch seither auf die Christusbilder großen Einfluß gewann. Aelter ist die Beschreibung des Damasceners (aus dem 8. Jahrhundert), welcher, auf noch ältere Schriftsteller sich beru-

fend, sagt: „Christus sei von stattlichem Wuchse gewesen, mit zusammenhängenden Augenbraunen, schönen Augen, großer Nase, krausem Haupthaar, etwas gebogen, in blühendem Alter, mit schwarzem Bart und gelblicher Gesichtsfarbe, ähnlich seiner Mutter" (Joh. Damasc. opp. ed. Le Quien, T. I. p. 631). Eine dritte Beschreibung der Gestalt Christi findet sich bei Nicephorus Callisti, Hist. eccl. Lib. I. c. 40. Da sie jedoch erst dem 14. Jahrhundert angehört und großentheils mit den beiden mitgetheilten übereinkommt, so ist es überflüssig, näher darauf einzugehen. Ueber die alten Christusbilder ist noch zu vergleichen das berühmte Buch von Jablonski, de origine imaginum Christi Domini, in opuscul. ed. Water. T. III.; über die neuern Christusbilder aber vgl. Wessenberg, christl. Bilder. Thl. I. S. 152 ff. und Bd. II. zur Hälfte und Dr. L. Glückselig, Christusarchäologie, 1863 S. 129—146.

12.

Alter und älteste Form der Crucifixe [1]).

Daß das Kreuz schon bei den ältesten Christen ein Gegenstand besonderer Verehrung war, erhellt aus der Thatsache, daß sie von den Heiden nicht selten spöttisch „Kreuzanbeter", »Religiosi crucis« genannt wurden [2]). Darin liegt schon implicite, daß die Christen

a) nicht nur mit tiefem Respekt vom Kreuze sprachen, auch

b) nicht blos sich selbst, Augen, Stirne, Mund, Brust, auch ihre Kleider 2c. bekreuzten, was ungemein häufig geschah [3]), sondern

c) daß bei ihnen auch Kreuzbilder, cruces exemplatae im Gebrauch waren.

Diese Bilder stellten jedoch, wie die Archäologen allgemein annehmen, nur das Kreuz allein, das leere Kreuz, nicht auch den Gekreuzigten dar (erste Kreuzform), und erst im Laufe einer längeren Entwicklung und nach Jahrhunderten sind Crucifixe üblich geworden. Die Stufen dieses Uebergangs aber finden wir darin, daß vom 5. Jahrhundert an nicht selten das Bild eines Lammes oder auch das Brustbild Christi am Kreuze, bald oben, bald unten, bald in der Mitte angebracht wurde. Kreuze dieser Art existiren noch jetzt sehr viele, und St. Paulinus von Nola beschreibt sie im Anfange des 5. Jahrhunderts (epist. 32) also:

Sub cruce sanguinea niveo stat Christus in agno.

Das Lamm war sonach weiß, das Kreuz roth gefärbt.

---

1) Aus dem Kirchenschmuck von Laib u. Schwarz, Jahrg. 1862. Bd. XI. Heft 4.

2) Tertullian, Apologeticus c. 16.

3) Tertull. de corona c. 3; ad uxorem lib. II, c. 5. Cyprian., testimon. lib. II, c. 22 und ep. ad Thibarit.

Während aber diese Darstellungsweise (die zweite Kreuzform) die Regel bildete, in derselben Zeit entwickelte sich nebenbei auch die dritte Form, daß nämlich die ganze Figur Christi ans Kreuz geheftet wurde. Und diese dritte Form wurde allmälig so herrschend, daß sie auf dem sogenannten Quinisextum oder der Trullanischen Synode zu Konstantinopel im Jahr 692 die frühere oder zweite Form gänzlich verdrängte. Diese Synode verordnete nämlich can. 82: „künftig soll auf den Bildern statt des Lammes die menschliche Figur Christi aufgerichtet (ἀναστηλῶσθαι) werden" [1]. Es ist sonach ein Irrthum, wenn Münter [2], Wilhelm Grimm [3] und Andere glauben, erst in Folge dieses Synodalbeschlusses, und somit erst vom Jahre 700 an (in runder Summe) seien Crucifixe bei den Christen in Gebrauch gekommen. Das Trullanum hat nicht etwas ganz Neues eingeführt, sondern nur etwas bereits Vorhandenes zur Regel gemacht und allgemein vorgeschrieben. Daß dem so sei, daß es also schon vor dem Trullanum eigentliche Crucifixe gegeben habe, dafür bürgt uns nicht nur eine Reihe historischer Nachrichten, sondern wir besitzen annoch faktisch mehrere Crucifixbilder, die älter sind als das Trullanum.

Die alten Nachrichten vor Allem anlangend schreibt der heil. Gregor von Tours gegen Ende des 6. Jahrhunderts: Est apud Narbonensem urbem in ecclesia seniore, quae B. Genesii martyris reliquiis plaudit (reliquias claudit?), pictura, quae dominum nostrum quasi praecinctum linteo indicat crucifixum [4]. Sonach befand sich in der Kirche des heil. Genesius bei Narbonne schon im 6. Jahrhundert ein eigentliches Crucifixbild. Ebenso ist bekannt, daß man im Grabe des gegen Ende des 6. Jahrhunderts verstorbenen fränkischen Königs Chilperich ein kleines Kreuz aus Erz mit dem Bild des Crucifixus fand [5]. In das britische Kloster Weremouth aber kam im Jahr 686, also auch noch vor der trullanischen Synode ein Bild aus Rom, das auf der einen Seite die von Moses erhöhete Schlange (den gewöhnlichen Typus des gekreuzigten Heilands), auf der andern als Pendant den am Kreuze erhöheten

1) Vgl. Hefele, Conciliengeschichte Bd. III, S. 311.

2) Münter, Sinnbilder Heft 1, S. 77.

3) W. Grimm, die Sage vom Ursprung der Christusbilder S. 89.

4) Gregor. Turon. de gloria martyrum lib. I, c. 23.

5) Eckhardt, Francia orient. T. I, p. 117. Binterim, Denkwürd. Bd. VII, Thl. I, S. 53.

Menschensohn darstellte [1]). Noch viel beweiskräftiger als diese bloßen Nachrichten sind die noch faktisch vorhandenen uralten Crucifixbilder. Ich berufe mich nicht auf jene zwei angeblich ältesten Crucifixe in der Gallerie degli Uffici in Florenz (aus dem fünften? Jahrhundert) und in S. Martino zu Lucca, deren Alter unsicher ist [2]); einen viel festern Anhaltspunkt gibt uns eine jetzt in Florenz befindliche syrische Evangelienhandschrift vom Jahre 586 [3]), welche mehrere Darstellungen aus dem Leben des Herrn, darunter als erstes Hauptbild seine Kreuzigung enthält (copirt bei d'Agincourt, christliche Kunstdenkmäler, Malerei, Taf. 27, Nr. 5).

Ungefähr ein Jahrhundert jünger ist das Crucifixbild, welches Anastasius Sinaita, ein gelehrter Grieche, seinem Werke Ὁδηγός sive *Dux viae* adversus Acephalos beigab, die künftigen Abschreiber seines Traktats beschwörend, daß sie auch dieß Bild ganz genau copiren müßten (er benützte es nämlich zum Beweise, daß im Trisagion der Zusatz: „der für uns gekreuzigt wurde", nicht gemacht werden dürfe) [4]). Eine solche treue Copie findet sich auch in der Wiener Bibliothek und wurde von Lambecius (Commentar. de Biblioth. Vindob. ed. Kollar, T. III, p. 405. cod. graec. Nro. LXXVII) in einem Kupferstich mitgetheilt. Ein drittes, noch vorhandenes Crucifixbild, der Trullaner Synode ungefähr gleichzeitig, befindet sich an einem Reliquienschreine zu Emmerich bei Cleve, und stammt aus der Zeit des heil. Willibrord, des Apostels der Friesen (Jahr 700).

Dieß genügt zum Beweise, daß schon vor dem 8. Jahrhundert bei den Christen Crucifixbilder in Gebrauch gewesen seien. Doch findet sich vor dem sechsten Jahrhundert keine Spur derselben, auch hat man in keinem der alten römischen Cömeterien einen Crucifixus entdeckt [5]), und wenn in früheren Jahrhunderten von Bildern Christi die Rede ist, sind darunter immer Darstellungen des lebenden, lehrenden oder verherrlichten, nicht aber des leidenden Herrn zu verstehen. Die ältesten derselben treffen wir bei den Karpokratianern, einer gnostischen Sekte, und bei dem heidnischen Kaiser Alexander Severus ums Jahr 230. Von letzterem er-

1) Bedae Venerab. Opp. ed. Giles, T. IV, p. 376.
2) Piper, über den christl. Bilderkreis. Berlin 1852, S. 29.
3) Piper a. a. O. S. 26.
4) Vgl. Hefele, Conciliengeschichte Bd. II, S. 547 u. 582; Bd. III, S. 311.
5) Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom Bd. II, S. 249.

zählt Lampridius in seiner Vita Alexandri Severi c. 29: „in seinem Lararium seien Bildsäulen des Apollonius, Abraham, Orpheus und Christus aufgestellt gewesen", über die Karpokratianer aber findet sich bei Irenäus (lib. I, c. 25) die merkwürdige Aeußerung: „sie hätten Gemälde und andere Bilder Christi gehabt und behauptet, schon Pilatus habe ein Portrait des Herrn anfertigen lassen. Diese Bilder seien von ihnen bekränzt und mit Bildern des Pythagoras und anderer Philosophen auf heidnische Art zur Verehrung aufgestellt worden." — Seit Constantin dem Großen fingen auch die orthodoxen Gläubigen an, Bilder Christi zu fertigen und aufzustellen, und hunderte von Darstellungen dieser Art haben sich noch in Beschreibungen oder in natura erhalten. Das berühmteste darunter ist das sogenannte Abgarbild, von dem die angeblichen verae imagines Domini nostri stammen [1]). Auch die obenerwähnten Brustbilder Christi, welche man an das Kreuz heftete, gehören in diese Kategorie, und schon Kaiser Constantin selbst ließ gleich nach seinem Siege über Maxentius Statuen Christi, mit dem Labarum und dem wunderbaren Zeichen ☧ in der Hand, an öffentlichen Plätzen aufstellen. Daß aber im 6. Jahrhundert Bilder Christi nicht nur in den Kirchen, sondern auch fast in allen Privathäusern aufgehängt waren, erzählt uns Gregor von Tours de gloria martyrum, lib. I, c. 22. Alle diese Bilder waren jedoch keine Crucifixe.

Unserer obigen Behauptung, daß die Crucifixe erst seit dem 6. Jahrhundert in Gebrauch gekommen seien, scheint jedoch ein Fund zu widersprechen, den man vor etwa neun Jahren in Rom machte. Bei den Ausgrabungen der alten Kaiserpaläste auf dem Palatinischen Hügel fand man nächst der Kirche St. Anastasia zwei Wände eines alten Zimmers, ganz mit Bildern und Inschriften bedeckt, und darunter eine ganz rohe und flüchtige Zeichnung: das Bild eines gekreuzigten Menschen mit einem Eselskopfe, zu dessen Seite ein betender Mann steht. Die beigesetzte Schrift (in sehr flüchtigen und ungenauen griechischen Uncialen) lautet: *Ἀλεξάμενος σέβετε(αι) θεόν*, d. h. „Alexamenos verehrt seinen Gott" [2]), und es ist kaum zu zweifeln, daß ein heidnischer Sklave in den Zeiten der Verfolgungen seinen

---

1) Vgl. die vorausgehende Abhandlung, S. 259 ff.

2) Abgebildet und beschrieben in der Civiltà catholica, Jahrg. 1856, T. IV, p. 529 sq.

christlichen Mitsclaven Alexamenos (die kurze Dalmatik der betenden Figur weist auf einen Sklaven hin) durch dieses blasphemische Bild verhöhnen wollte, unter Anspielung auf die ziemlich verbreitete Sage: von den Christen werde der Kopf eines Esels verehrt [1]). — Hier haben wir nun allerdings eine Crucifix-Carikatur aus den ersten drei Jahrhunderten, und es läge ziemlich nahe, von der Existenz der Carikatur auf eine ebenso frühe Existenz ächter Crucifixbilder zu schließen.

Daß wir solches dennoch nicht thun, hat

a) seinen ersten Grund darin, daß sonst nirgends auch nur irgend eine Spur oder irgend ein Wort oder eine Aeußerung von Christen und Heiden auf ein Crucifix vor dem sechsten Jahrhundert hinweist. Dazu kommt aber noch zweitens

b) daß die fragliche blasphemische Zeichnung uns zu solcher Annahme nicht nöthigt, denn der heidnische Sclave kann gar wohl, ohne auch je ein Crucifixbild gesehen zu haben, also auch ehe ein solches existirte, durch Combination der beiden Gedanken: „die Christen verehren einen Gekreuzigten" und „sie beten einen Eselskopf an" zu seiner Darstellung gekommen sein. —

Aber welches war die älteste Form der Crucifixe?

Das der syrischen Handschrift vom J. 586 stellt Christum ganz angekleidet dar, und mit Händen und Füßen ans Kreuz genagelt, jeden Fuß einzeln. Abweichend davon erscheint Christus auf dem Bilde des Anastasius Sinaita nur mit einer Schürze angethan, und es springt in einer Bogenlinie Blut aus seiner rechten Seite. Fast ganz nackt war der Leib des Herrn auf dem gemalten Crucifixbilde, welches Gregor von Tours beschreibt (de gloria martyr. lib. I, c. 23). Seine Ausdrücke linteo praecinctus und nudus bezeugen dieß. Aber wir ersehen aus seinem Berichte auch, daß solche Crucifixbilder damals noch etwas Neues und Ungewohntes waren. Dem Priester Basilius, sagt er, sei Christus wiederholt in drohender Gestalt erschienen und habe Vorwürfe gemacht, daß man ihn so nackt dem Volke sehen lasse, während sich Jedermann mit Kleidern bedecke. Die Folge sei gewesen, daß man auf Befehl des Bischofs einen Vorhang vor dem Bilde angebracht, und letzteres fortan nur mehr je auf kurze Zeit

1) Dieser Beschuldigung gedenken Tertull. Apologet. c. 16; ad nationes lib. I, c. 11. Minucius Felix, Oct. Januar. c. 9.

unverhüllt gezeigt habe. — Aber während man so in den ältesten Crucifixbildern die Idee der Selbsterniedrigung des Herrn ausdrückte, wollte man gleichzeitig die Wahrheit, daß Christus das Leben selbst sei, zur Geltung bringen, und stellte ihn darum nicht als sterbend oder bereits gestorben, nicht als aufgelöst in Todesschmerz, sondern mit offenen Augen, in majestätischer Ruhe, ohne irgend einen Zug des Schmerzens oder Todeskampfes dar. Es ist in diesen Bildern ein eigenthümlicher Dualismus: einerseits die Annagelung ans Kreuz und andererseits der ruhige, lebendige Herr des Lebens. Diesen Charakter trägt schon jene uralte Zeichnung in dem syrischen Evangeliencodex des 6. Jahrhunderts, und sie findet sich auch vollständig wieder auf dem elfenbeinernen Diptychon der Herzogin Agiltrude von Spoleto, welches Piper (a. a. O. S. 38) beschrieben hat und auf der beigegebenen Tafel Nr. 12 abbilden ließ. Der Dualismus steigerte sich noch im Abendlande bis zu Darstellungen des Crucifixus mit einer Königskrone, wohl auch mit einem Purpurmantel. So zeigt das Crucifix zu Bartholomäberg im Thal Montavon aus dem 12. Jahrhundert Christum mit ruhigem Antlitz, nicht sterbend, eine Königskrone auf dem Haupte, und doch nur mit einer Schürze bekleidet [1]). An andern Exemplaren erscheint er mit einem langen Leibrock, so in dem alten Crucifixbild zu Schloß Tyrol bei Meran [2]). Die Griechen dagegen hoben (nicht vor dem 10. Jahrhundert) [3]) jenen Dualismus dadurch auf, daß sie dem Crucifixus die anatomisch richtige Gestalt eines sterbenden, ja bereits gestorbenen und durch den Tod entstellten Mannes (mit ausgestrecktem Unterleib) gegeben [4]). Diese griechische Weise wurde von den Lateinern Anfangs nicht ohne Heftigkeit bekämpft. Als um die Mitte des 11. Jahrhunderts durch den Patriarchen Michael Cerularius von Constantinopel wieder heftige Streitigkeiten zwischen der griechischen und lateinischen Kirche veranlaßt wur-

1) Wiener Denkschr. der Akademie der Wissenschaften; philos. histor. Klasse, III u. IV.

2) Vgl. Kirchenschmuck, 1861, Bd. X, Heft 5, S. 70.

3) Das Crucifix auf dem kostbaren Deckel des Evangeliencodex aus dem Kloster Esternach (in der herzoglichen Bibliothek des Schlosses Friedenstein bei Gotha), ein griechisches Werk aus dem 10. Jahrhundert, zeigt Christum noch in der alten Darstellungsart, in ruhiger Haltung und noch nicht gestorben; es wird ja erst der Schwamm mit Essig gereicht. Vgl. Quast und Otte, Zeitschrift für christl. Archäologie, Bd. II, Taf. 17.

4) Vgl. Piper a. a. O. S. 43.

den, die zu dem großen, annoch fortdauernden Schisma führten, verfaßte der gelehrte Kardinal Humbert unter Papst Leo IX. unter andern Streitschriften gegen die Griechen auch einen großen Dialogus inter Romanum et Constantinopolitanum, an dessen Ende er den Griechen vorwirft: hominis morituri imaginem affigitis crucifixae imagini Christi, ita ut quidam Antichristus in cruce Christi sedeat, ostendens se adorandum tanquam sit Deus [1]). Was Kardinal Humbert damit meinte, ersehen wir aus der Antwort des Patriarchen Michael Cerularius und seiner Aftersynode, worin gesagt ist: „Einige Gottlose aus dem Abendland (d. h. die päpstlichen Legaten) haben die ganze orthodoxe Kirche mit dem Anathem belegt und es uns zum Vorwurf gemacht, . . . daß wir die natürliche menschliche Gestalt (beim Crucifixbild) nicht naturwidrig verändern lassen," *τὴν κατὰ φύσιν ἀνθρώπε μορφὴν παρὰ φύσιν ἐξαλλάσσειν οὐκ ἀνεχόμεθα* [2]). Hieraus ist klar, daß die Griechen dem Bilde des gekreuzigten Christus die Züge eines sterbenden gewöhnlichen Menschen aufprägten, und so statt des wahren Christus, wie Humbert meint, eine Art Antichrist zur Verehrung aufstellten. Den Lateinern mußte ein solches Todesbild, eine solche Neuerung, um so mehr anstößig erscheinen, als sie ja, und mit ihnen das christliche Alterthum, so sehr bemüht waren, auch bei ihren Crucifixen, die doch Christum als lebend darstellten, jeden möglichen Gedanken an gewöhnlichen Tod dadurch abzuwehren, daß sie mit dem Bilde des Gekreuzigten sehr häufig das Bild des Auferstandenen in nächste Verbindung brachten, so schon in dem syrischen Evangeliencodex des 6. Jahrhunderts, ferner auf dem Elfenbeindeckel des Evangeliariums zu Dresden aus dem 10., sowie des Bamberger Evangeliariums zu München aus dem Anfang des 11. Jahrhunderts [3]). Wohl gerade in Opposition gegen die Griechen treffen wir jetzt (11. und 12. Jahrhundert) im Abendland die Sitte, bei metallenen Crucifixen auf der einen Seite den Gekreuzigten (jedoch lebend), auf der andern Seite aber den Auferstandenen auf einem Regenbogen sitzend darzustellen. So bei dem obenerwähnten Crucifix zu Bartholomäberg im Thal Montavon. — Uebri-

1) Bei **Baronius** Annal. im Anfang zu T. XI und neuestens bei Dr. **Will**, Acta et scripta, quae de controversiis ecclesiae graecae et latinae etc. 1861, p. 126; nur steht hier durch Druckfehler affligitis statt affigitis.

2) Bei **Will**, Acta etc. p. 158, vgl. **Hefele**, Conciliengeschichte Bd. IV. S. 737.

3) **Piper** a. a. O. S. 41 f.

gens fand die griechische, anatomisch richtigere Weise allmälig auch im Abendland Eingang, namentlich durch den Umstand, daß gar viele griechische Künstler sich hier ansiedelten; und d'Agincourt theilt uns auf Taf. 96, 97 u. 101 mehrere in Italien vorhandene Crucifixbilder aus dem 12. und 13. Jahrhundert mit, in denen die griechische Weise den Sieg errang. Das Gleiche erhellt aus den Crucifixbildern, die sich in dem großen Perret'schen Werke (Catacombes de Rome) T. I, pl. 10 (über das Alter vgl. T. VI, p. 25) und T. IV, pl. 33, N. 103, und bei Ramboux, Umrisse rc. Bd. I, Taf. 1 u. 16—20 finden. Etwas später als in Italien scheint sie dieses Ziel und die allmählige Alleinherrschaft in Deutschland errungen zu haben, denn noch das Crucifix in der Kirche zu Wechselburg in Sachsen aus dem 13. Jahrhundert zeigt Christum lebend und mit offenen Augen. Ebenso ein Miniaturbild des Gekreuzigten in einem Münchner Evangeliar des 12. Jahrhunderts. Auch das Crucifix im Tympanon über dem westlichen Hauptthor der St. Johanniskirche in Gmünd stellt den Herrn zwar nahezu nackt, nur mit einer Schürze bekleidet, aber mit einer Krone geschmückt und ruhigen, aufgerichteten Hauptes ohne eine Spur von Schmerz dar. Diese ziemlich rohe romanische Arbeit gehört wohl dem zwölften Jahrhundert an, und ist für uns um so interessanter, als ein anderes etwas später eingesetztes Crucifix an der südlichen Wand derselben Kirche Christum bereits am Kreuze sterbend und als einen Mann der Schmerzen zeigt. Letztere von Griechenland herüber gekommene Auffassung zeigt sich übrigens schon in dem Crucifix des berühmten Klosterneuburger Emailwerks, ums Jahr 1180 von Nikolaus von Verdun gefertigt, und einem andern auf dem bekannten Reliquienschrein in der Domkirche zu Prag [1]). Das Gleiche gilt von einer Miniatur im Psalterium zu Stuttgart aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts, und von der Crucifixsculptur am großen Portale von St. Lorenz in Nürnberg aus dem Ende des 13. Jahrhunderts [2]). Dieser Typus ist dann auch bis auf unsere Tage geblieben, unberührt von den Veränderungen, die im Uebrigen am Crucifix zuerst durch die Gothik und hierauf durch den sogenannten Klassicismus der Renaissance und Folgezeit herbeigeführt wurden.

1) Mittelalterl. Kunstdenkmale des österr. Kaiserstaats Bd. II, Taf. 12 u. 24.
2) Piper a. a. O. S. 42.

12.

Archäologisch-liturgische Miscellen über die hl. Messe, über Taufnamen ꝛc. [1]).

1. Ueber Missa und Ite missa est.

Die wahre Bedeutung der Formel ite missa est ist nur dann verständlich, wenn zuvor der Ausdruck missa (Messe) selbst richtig erklärt ist. Nur die lateinische Kirche hat und gebraucht das Wort missa, während die griechische Kirche den eucharistischen Cult hauptsächlich und vorherrschend durch λιτεργία oder λειτεργία (Dienst), auch durch σύναξις (Versammlung) bezeichnet. Schon dieß hätte darauf hinweisen sollen, für das Wort Messe einen lateinischen Ursprung aufzusuchen; aber man hat sozusagen den Wald vor lauter Bäumen nicht gesehen, und geglaubt, weil die Typen der Messe schon im alten Bunde liegen, so müsse auch der Ausdruck Messe seine Wurzel im Hebräischen haben. Da bot sich denn vor Allem das hebräische Zeitwort עָשָׂה (asah), d. i. thun, handeln an. Von diesem fingirte man ein freilich sonst nirgends vorkommendes, sprachlich unmögliches Substantiv מִשָּׂה (misah), d. i. Handlung, statt des sprachlich richtigen Substantivs מַעֲשֶׂה (maaseh). Unter Handlung κατ' ἐξοχὴν aber verstand man nun die heilige Opferhandlung. Andere schlugen einen andern Weg ein. Sie fanden im 5. Buche Mosis 16, 10. das Hapaxlegomenon מִסָּה (missah) in der Bedeutung von „Hinlängliches" auch „Tribut," und glaubten nun ohne Weiteres annehmen zu dürfen, in diesem Worte die wahre Wurzel unseres Ausdruckes Messe entdeckt zu haben. Daß man in Palästina, daß man bei den alten Judenchristen, daß man im ganzen Oriente das Wort missa nicht kannte, und nur die

1) Früher in der N. Sion an verschiedenen Orten mitgetheilt.

Lateiner es gebrauchten, genirte diese Etymologasters hier wenig. Das Richtige sah aber schon der heilige Isidor von Sevilla um's Jahr 630 n. Chr., wenn er in seinem Werke Originum sive Etymologiarum lib. VI. c. 19. den Ausdruck missa von dem lateinischen Zeitworte mittere, schicken, entlassen ableitet. Missa ist dann soviel als missio oder dimissio = Entlassung. Der eucharistische Cult der alten Zeit zerfiel bekanntlich in zwei Theile: die missa catechumenorum und missa fidelium. Nach dem Evangelium und der Predigt wurden die Katechumenen und Pönitenten der untern Klassen entlassen. Sie durften der weitern heiligen Handlung nicht anwohnen, darum rief ihnen jetzt ein Diacon zu, daß sie sich entfernen sollten. Es war dieß die erste Entlassung, die missio oder missa catechumenorum. Nachdem aber sofort die ganze heilige Handlung vollendet war, wurden auch die Gläubigen entlassen, und auch ihnen dieß durch einen Diacon angekündet. Diese zweite Entlassung war demnach die missio oder missa fidelium, und von jeder der beiden Entlassungshandlungen erhielt der dazu gehörige Andachtstheil seinen Namen als missa catechumenorum und missa fidelium. Nach veränderter Taufpraxis aber, d. h. nachdem die Sitte der Kindertaufe allgemein eingeführt war, hörte der Grund, die Katechumenen nach der Predigt zu entfernen, nunmehr auf, damit fiel auch die erste Entlassungsformel ite etc. hinweg, und es blieb nur mehr die zweite am Ende der ganzen heiligen Handlung. Analog wurde dann aber auch der Ausdruck missa nicht mehr bloß von diesem oder jenem Theile des eucharistischen Cultus gebraucht, sondern auf den ganzen bezogen. — Zum ersten Male findet sich das Wort missa in dem Briefe des römischen Papstes Pius I. an den Bischof Justus von Vienne, um's Jahr 150; da jedoch die Aechtheit dieses Briefes zweifelhaft ist (vgl. Permaneder, Patrologia specialis, T. I. p. 305), so müssen wir nunmehr in St. Ambrosius (c. 375) den ersten Zeugen für den Ausdruck missa und zwar missam facere (Ep. 20. p. 901. T. III. ed. Maurin. 1751.) erblicken; bei Gregor von Tours aber (c. 590) findet sich schon der Sprachgebrauch: missam dicere z. B. p. 822 der Mauriner Ausgabe. — Dem Gesagten gemäß ist klar, warum die alten griechischen Liturgien zwar wie die lateinischen eine Entlassungsformel haben, aber nicht gerade das ite missa est [1]). In den apostolischen Constitutionen, Buch VIII,

1) Doch kommt der Ausdruck μίσσα sporadisch auch bei den Griechen vor,

c. 15, finden wir, daß am Schluß des eucharistischen Cultus der Diakon rufen mußte: ἀπολύεσθε ἐν εἰρήνῃ, d. i. ite in pace. Aehnliche Formeln sind auch in den andern uralten griechischen Liturgien enthalten, so daß unbedenklich behauptet werden kann: schon die allerersten christlichen Jahrhunderte hatten eine unserm ite missa est ganz ähnliche Entlassungsformel, ja wir werden annehmen dürfen, daß in der lateinischen Kirche gerade das ite missa est, d. h. „gehet, es ist jetzt die Entlassung," schon bis in die frühesten Zeiten hinaufreicht. — Aber auch noch ein Anderes ist uns jetzt klar, warum nämlich die Formel ite missa est an den Bußtagen mit Benedicamus domino, in den Trauermessen aber mit Requiescant in pace vertauscht wurde. An den Bußtagen nämlich ward der Gottesdienst mit der Messe noch nicht geschlossen, vielmehr hatten nach ihrer Beendigung noch andere Andachten und Bußgebete statt, und es konnte darum die Gemeinde am Schlusse der Messe nicht zum Gehen aufgefordert werden. Aehnlich ist es mit den Todtenmessen. Nach ihrer Beendigung folgen noch Gebete für die Verstorbenen, namentlich die Absolutio ad tumbam, und darum mußte auch hier die Aufforderung ite missa est wegfallen, respective durch eine andere Formel ersetzt werden.

Weiteren sehr beachtenswerthen Aufschluß über den Ausdruck Missa gibt uns der hl. Avitus von Vienne. Bekanntlich lebte dieser hochberühmte gelehrte Bischof um's Jahr 500 in dem burgundischen Reiche unter König Gundobald und stand mit diesem in mehrfachem Briefwechsel. Einst befragte ihn der König um den Sinn der Bibelstelle Mark. 7, 11. u. 12., welche nach der damaligen lateinischen Uebersetzung lautete: Vos autem dicitis, si dixerit homo patri suo aut matri: corban tibi profuerit, et jam *non missum facitis* eum quidquam facere patri aut matri; d. h. ihr aber saget, wenn Einer zum Vater oder zur Mutter sagt:

---

so im Chronicon Alexandrinum oder paschale, T. I. p. 624 der Bonner Ausgabe. Die fragliche Stelle, ungefähr im J. 600 geschrieben, handelt von Kaiser Justinian, wie er im fünften Jahre seiner Regierung (im Jahre 532) während eines Aufstands zu Constantinopel seine Palastbeamten, die um ihn im Circus versammelt waren, nach Hause entlassen und ihnen befohlen habe, ihre Wohnungen zu hüten. Dieß ist also ausgedrückt: *καὶ ἔδωκεν εὐθέως μίσσας τοῖς τοῦ παλατίου κ. τ. λ.*, d. h. »*missas* = dimissiones dedit Palatinis.« Hieraus erhellt, daß damals, um's Jahr 600, der Ausdruck missa ganz identisch mit dimissio genommen, und von Entlassungen aller Art gebraucht wurde, also nicht bloß spezifisch-kirchlicher Ausdruck war.

Corban wird dir nützen (d. h. was ich dem Tempel opfere, wird auch dir zu gut kommen); so lasset ihr ihn nichts mehr für seinen Vater oder seine Mutter thun." Gundobald nahm besonders an dem Ausdrucke non missum facitis Anstoß, und Avitus bemerkte darum in seinem Antwortsschreiben: »*non missum facitis* ist ebenso viel als *non dimittitis* (d. h. ihr entläßt ihn nicht, erlaubt ihm nicht, etwas für seinen Vater rc. zu thun), und in den Kirchen, aber auch in den **Gerichtssälen** ist es üblich, wenn das Volk entlassen wird, *missa est* zu rufen" (in ecclesiis palatiisque sive praetoriis *missa fieri pronuntiatur*, cum populus ab observatione dimittitur). Wir sehen hieraus, daß in jener Zeit die Formel missa est und ite missa est, oder missa fit auch am Ende der Gerichtssitzungen gebraucht wurde. Noch Weiteres erfahren wir durch Sirmond in seinen gelehrten Anmerkungen zu den Briefen des Avitus, daß nämlich das ite missa est in alter und theilweise mittlerer Zeit, nicht bloß beim heil. Opfer, sondern auch bei andern Culthandlungen üblich war und deßhalb auch die Metten missae matutinae, die Vespern missae vespertinae genannt wurden. Auch wurde missa im Mittelalter oft identisch mit Fest genommen, s. m. Conciliengesch. Bd. IV. S. 245.

2. Ueber die Heiligen, deren im Meßcanon erwähnt wird.

Sowohl vor als nach der Wandlung werden in jeder heiligen Messe eine Anzahl von Heiligen-Namen recitirt, und es ist vielleicht einigen Lesern nicht unerwünscht, wenn wir dieselben in Kürze einer nähern Betrachtung unterstellen. Wie alles in der heiligen Messe, so ist ja auch dieser kleine Theil von Wichtigkeit und Bedeutung. 1. Die erste Serie von Heiligen-Namen begegnet uns sehr bald nach dem Sanctus, schon im 3. Gebete des Canons. Dieses dritte Gebet hat die Aufschrift infra actionem, d. i. „während der Handlung;" Handlung oder actio ist aber hier *κατ' ἐξοχήν* zu fassen und als identisch mit Messe zu verstehen. Auch sonst im Cultus, namentlich bei Litaneien, werden öfters ganze Reihen von Heiligen-Namen aufgeführt; damit nun aber die Serie, welche in der Messe recitirt wird, von andern unterschieden werde, sind ihr die Worte infra actionem an die Stirne gesetzt, und diese sollen also bedeuten: „Das Nachstehende ist jene Heiligen-Reihe, welche in der Messe abgelesen wird." — In diesem dritten Gebete nun versetzt der Priester

sich und die Gemeinde in die Gemeinschaft mit der triumphirenden Kirche, und hofft um ihrer Fürbitte willen auf göttlichen Schutz. Die Heiligen aber, deren dabei ausdrücklich gedacht und deren Namen genannt wird, sind: a) die heilige Jungfrau Maria, b) die 12 Apostel mit Einrechnung Pauli und Auslassung des Matthias, endlich c) 12 heilige Martyrer, nämlich: Linus, Cletus, Clemens, Xystus, Cornelius, Cyprianus, Laurentius, Chrysogonus, Johannes und Paulus, Cosmas und Damian. Unter diesen 12 Martyrern befinden sich: α) 5 römische Päpste aus den ersten 250 Jahren, nämlich: Linus, Cletus, Clemens, Xystus und Cornelius. Der letztere regierte die römische Kirche um's Jahr 250, zur Zeit des Ausbruchs der Novatianischen Spaltung, stand mit dem heiligen Cyprian von Carthago in Briefwechsel und Freundschaft, durchlebte die blutigen Zeiten der Decius'schen Verfolgung, wurde unter dem Nachfolger des Decius, Kaiser Gallus, zuerst nach Centum Cellä, jetzt Civita Vecchia, verwiesen, bald darauf aber, am 14. September 252, hingerichtet. Unmittelbar vor Cornelius wird im Canon der Papst Xystus genannt. Es ist dieß die den Griechen gewöhnlichere Form statt des lateinischen Sixtus. Nun hat es aber in den drei ersten Jahrhunderten der Kirche zwei Päpste mit Namen Sixtus gegeben, wovon der erste im Jahr 119, der zweite im Jahr 257 den heiligen Stuhl bestieg. Der letztere ist weitaus der berühmtere, er ist jener Papst, der den heiligen Laurentius zu seinem Diakon hatte, und wenige Tage vor diesem, am 6. August 258, hingerichtet wurde. Allein hier im Meßcanon ist doch schwerlich er, sondern wahrscheinlicher der ältere Papst Sixtus gemeint, und zwar deßhalb, weil der Canon sichtlich die chronologische Ordnung bei Aufzählung der Päpste einhält, also Xystus, weil vor Cornelius genannt, vor diesem auch gelebt haben muß. Dieser ältere Xystus aber pontificirte von 119—127 unter Kaiser Hadrian. Nähere Nachrichten über ihn sind nicht auf uns gekommen, außer daß er in der Messe das Trisagion (das dreimalige Sanctus) eingeführt haben soll. Allgemein bekannt ist weiterhin Papst Clemens I., dieser unmittelbare Schüler der Apostel, besonders Pauli, von dem wenigstens noch eine ächte Schrift, sein großer Lehrbrief an die Corinther (in griechischer Sprache) auf uns gekommen und in allen Sammlungen der apostolischen Väter abgedruckt ist. Schwieriger ist die Entscheidung der Frage, in welchen Jahren Clemens auf dem heiligen Stuhl gesessen

und der wievielte Papst er gewesen sei. Auf der einen Seite behaupten die Alten, z. B. Irenäus und Tertullian, Clemens sei unmittelbar auf Petrus gefolgt, während Andere, ja Irenäus selbst wieder, ihm den Linus und Cletus voranstellen. Diese Schwierigkeit löst sich durch die Annahme, daß Linus und Cletus schon bei Lebzeiten Petri, gleichsam als seine Generalvicare, die römische Kirche leiteten (zumal ja Petrus bekanntlich keinen continuirlichen Aufenthalt in Rom hatte, sondern auch Missionsreisen machte), daß aber nach dem Tode Petri unmittelbar Clemens als eigentlicher Bischof von Rom gefolgt sei, zumal, wie es scheint, auch Linus und Cletus in der Neronischen Verfolgung Martyrer geworden waren. Näher erörterte ich diesen Punkt im Freiburger Kirchenlexikon unter dem Artikel Clemens I. — β) Neben den 5 römischen Päpsten führt der Meßcanon 4 andere römische Martyrer auf, nämlich den berühmten und bekannten Diakon Laurentius († 258), den Chrysogonus und die beiden Brüder Johannes und Paulus. Von Chrysogonus wissen wir nur, daß er zu Rom verhaftet, in Aquileja aber unter Kaiser Diocletian im Jahr 304 n. Chr. enthauptet worden sei. Schon frühzeitig (im 5. Jahrhundert) bestand in Rom eine seinem Andenken geweihte Kirche, worin sein Haupt aufbewahrt wird, während seinen Leib die Kirche von Venedig besitzt. Im Verlaufe der Zeit wurde mit der Chrysogonuskirche zu Rom ein Cardinalstitel verbunden und so ist es annoch. Das Andenken des heiligen Chrysogonus wird jährlich am 24. November gefeiert. Ueber ein halbes Jahrhundert jünger waren die beiden Brüder Johannes und Paulus, deren Namen ebenfalls in der fraglichen Stelle des Canon aufgeführt werden. Beide begleiteten im kaiserlich-römischen Heere ansehnliche Ehrenstellen, als aber Kaiser Julian der Abtrünnige auf den Thron kam, wurden sie nicht bloß verfolgt, sondern unter dem christenfeindlichen Apronian, Präfecten von Rom, im Jahre 362 sogar hingerichtet. Man sieht hieraus, daß unsere Serie von Heiligen-Namen entweder erst gegen Ende des 4. christlichen Jahrhunderts, nach dem Martyrtode der beiden ebengenannten Brüder, gefertigt worden sei, oder daß ihre Namen in die bereits vorhandene Serie neu eingeschaltet wurden. γ) Endlich führt unser Meßcanon noch drei Martyrer an, welche nicht zu Rom lebten, nämlich den großen Bischof Cyprian von Carthago († 14. September 258) und die beiden Heiligen Cosmas und Damian. Es waren dieß zwei Brüder, von Geburt Araber, und berühmte Aerzte zu Aegea in Cilicien. Als Christen

behandelten sie die Armen unentgeldlich, wurden aber, gerade wegen ihrer Berühmtheit, fast die ersten Opfer der Diocletianischen Verfolgung in Cilicien, und 303 n. Chr. auf Befehl des Statthalters Lysias enthauptet. Ihre Leichname brachte man nach Cyrus in Syrien, und sie hatten daselbst schon im 5. Jahrhundert nach dem Zeugnisse des gelehrten Theodoret eine ihrem Andenken geweihete Kirche. Reliquien von ihnen brachte Papst Felix IV. (526—529) nach Rom, und man baute ihnen auch hier eine schöne Kirche mit dem Cardinalstitel. Ihr Andenken wird am 27. September begangen; ihre Nennung im Canon aber ist ein Beweis, daß unsere Serie erst im 6. Jahrhundert ihre gegenwärtige Form erhalten haben kann, denn sicherlich werden sie erst, seitdem ihre Reliquien in Rom sind, in dem Meßcanon aufgeführt. — II. Die zweite Serie von Heiligen-Namen begegnet uns nach der Consekration, näherhin unmittelbar nach dem **Memento pro defunctis** in dem Gebete **nobis quoque peccatoribus**. Dieses Gebet hat den Inhalt: „Gott wolle uns Alle an der Seligkeit der Apostel und der andern hier genannten Heiligen theilnehmen lassen.“ Der Brustschlag dabei drückt das Bewußtsein der eigenen Unwürdigkeit (zur Seligkeit) aus. Außer den Aposteln aber, deren nur im Allgemeinen erwähnt wird, werden hier 15 Heilige ausdrücklich aufgezählt. Es sind dieß: 1) Johannes, wahrscheinlich der Täufer, 2) Stephanus, der Protomartyr, 3) Matthias, der nachmalige Apostel, 4) Barnabas, der Freund und Gehilfe der Apostel, 5) Ignatius, der Schüler des Evangelisten Johannes und Bischof von Antiochien in Syrien. Wir haben von ihm noch 7 höchst wichtige Briefe an verschiedene Gemeinden. Er wurde im Jahr 107 oder 114 auf Befehl Trajans nach Rom geschleppt und hier den wilden Thieren vorgeworfen. 6) Alexander I., Papst unter Kaiser Trajan und Hadrian, vom Jahr 109—119, 7) Marcellinus und 8) Petrus, zwei römische Kleriker, der erstere ein Priester, der andere ein Exorcist, welche beide unter Kaiser Diocletian enthauptet wurden. Auf Bitten Eginhard's, des Geheimschreibers Karls des Großen, wurden die Gebeine dieser heiligen Martyrer im Anfange des 9. Jahrhunderts nach dem deutschen Kloster Seligenstadt gebracht, wo Eginhard Abt war. An der 9. und 10. Stelle werden die heiligen Perpetua und Felicitas erwähnt, welche im Jahr 202 unter Kaiser Septimius Severus zu Carthago so hohen Muth im Martyrthum zeigten. 11) Agatha, aus einer hohen Familie Siciliens, eine christliche Jungfrau, wurde

im Jahre 251 unter Decius zu Catanea gemartert, nachdem der Proconsul Quintian vergebens alle Versuche gemacht hatte, sie für seine Lüste zu gewinnen. 12) Lucia, ebenfalls eine Sicilianerin, aus Syrakus, und zwar aus einer bereits christlichen Familie, war eine große Verehrerin des Grabes der heiligen Agatha und wurde wie diese, aber ein halbes Jahrhundert später, unter Kaiser Diocletian 304 gemartert (sie starb in Folge der vielen auf der Folter erhaltenen Verwundungen). Ein heidnischer Jüngling, den sie nicht ehelichen wollte, hatte sie aus Rachsucht als Christin denuncirt. Um dieselbe Zeit wurde auch 13) die heilige Agnes gemartert, und ihr Schicksal hat überhaupt mit dem der heiligen Lucia manchfache Aehnlichkeit. Schon mit 13 Jahren wurde sie, durch Schönheit und Reichthum ausgezeichnet, von mehreren heidnischen Jünglingen zur Ehe begehrt, und nach abschlägiger Antwort aus Rache bei dem heidnischen Richter denuncirt. Dieser wollte sie, wie Lucia und Agatha, in einem Bordelle der Schändung preis geben, aber Gott beschützte die zarten Jungfrauen, so daß die Wüstlinge scheu vor ihnen zurückwichen. Wie die zwei erstern darauf gemartert wurden, ist bereits erwähnt, Agnes aber wurde im Jahre 304 enthauptet, und blieb beständig in Rom, ja in der ganzen Christenheit in hochgefeiertem Andenken. 14) Cäcilia war eine Römerin und stammte aus einem edlen Geschlechte, welches bereits christlich war. Ihre Eltern verlobten sie mit einem jungen Heiden, Namens Valerian; sie aber bekehrte ihren Bräutigam, sowie dessen Bruder Tiburtius und den Hofbedienten Maximus zum Christenthum, und wurde bald darauf sammt diesen dreien mit der Martyrkrone geschmückt. Wann? ist ungewiß; nach den Einen unter Mark Aurel um's Jahr 176—180, nach Andern um's Jahr 230, wo zwar der christenfreundliche Kaiser Alexander Severus regierte, aber sein Statthalter Ulpian ein heftiger Gegner der Christen war. Oft soll das Gebet der heiligen Cäcilia von Tönen einer wunderbaren Musik begleitet worden sein, weßhalb sie bekanntlich zur Patronin der Musik erwählt worden ist. 15) Ebenfalls eine Römerin war endlich die heilige Anastasia, den Acten zufolge die Tochter eines eifrigen Götzendieners Prätextatus und einer christlichen Mutter Flavia, auch mit einem Heiden, Namens Publius, vermählt. Ihr Lehrer war der heilige Chrysogonus gewesen, dessen wir oben gedachten; nach dem Tode ihres Gemahls begleitete sie den heiligen Chrysogonus nach Aquileja und

wurde kurze Zeit nach ihm, ebenfalls im Jahr 304, und zwar durch's Feuer, der heiligen Martyrkrone theilhaftig.

3. Ueber die Gebete: Offertorium und Communio in der heiligen Meßliturgie.

Bevor in der heiligen Messe die Aufopferung der Hostie beginnt, spricht der celebrirende Priester ein kurzes Gebet, das den Namen Offertorium führt, aber durchaus nicht das eigentliche Offertorium ist, vielmehr der heiligen Aufopferungshandlung nur vorangeht. Aber warum heißt denn dieses Gebet dennoch Offertorium? In der alten Kirche brachten die Gläubigen vor der priesterlichen Opferungshandlung ihre freiwilligen Oblaten, meist Brod und Wein, zum Altare. Während dieses Opferganges, dessen Reminiscenzen noch die jetzigen Opfergänge sind, wurden von den Cantoren verschiedene Verse oder Sätze gesungen, mit dem Titel: Versus offertorii. Als aber die Reichung der Oblaten aufhörte, wurden dennoch jene Verse und Sätze nicht ausgelassen, sondern nach wie vor recitirt, später nur noch vom Priester in der Stille gebetet. Und wie sie früher Versus offertorii hießen, so nennen wir jetzt das sie vertretende oder an ihre Stelle gekommene kurze Gebet: Offertorium. — Aehnlich verhält es sich mit dem kurzen Gebete, das den Titel Communio führt. Wie das Gebetchen Offertorium dem eigentlichen Offertorium vorangeht, so folgt das Gebetchen Communio der eigentlichen Communion erst nach. Wenn nämlich bereits Hostie und Kelch genossen, ja der letztere schon wieder gereiniget und zugedeckt ist (in der gewöhnlichen Messe), betet der Priester ein kurzes Gebet mit der Benennung Communio. Auch hier läßt sich der Name nur aus der kirchlichen Archäologie erklären. Ehemals communicirte in jeder Messe wenigstens ein großer Theil des Volkes, und zwar nach der Communion des celebrirenden Priesters oder Bischofs und der übrigen Cleriker. Während dieser Communion, die oft ziemlich lange dauerte, wurden von den Cantoren bestimmte Verse oder Sätze gesungen. Nachmals, als diese große und lange Communion meist wegfiel, wollte man doch jene Verse oder Sätze nicht auslassen, sang sie jedoch nicht mehr feierlich ab, sondern recitirte sie in der Stille. Da sie aber früher Versus ad communionem (sc. populi) hießen, so blieb dem dafür eintretenden kurzen Gebete der Name Communio.

4. Ueber die Consecrationsformel in der heiligen Messe.

Wenn wir die sechs Gebete betrachten, welche zwischen dem Trisagion (Sanctus) und der heiligen Wandlung zwischen inne liegen, so erkennen wir leicht, daß das letzte derselben, Qui pridie quam pateretur etc., nichts anderes, als eine Erzählung des ersten Abendmahls, seiner Einsetzungsgeschichte, ist. In dieser Erzählung wird die Einsetzung des Abendmahlsopfers gleichsam erneuert, und damit auch die Consecration selbst hinein verwoben. Diese Erzählung des ersten Abendmahls geschieht nämlich in der Weise, daß der Priester die nämlichen Worte spricht, welche Christus gesprochen, dabei die nämlichen Handlungen vollzieht, welche Christus vollzogen hat, und dabei stets nicht in seiner eigenen Person, sondern so spricht und so handelt, als wäre er ganz identisch, d. h. eine und dieselbe Person mit Christus. Wenn z. B. von Christus in diesem Gebete erzählt wird, er habe das Brod in seine Hände genommen, so nimmt der Priester die Hostie in seine Hände, heißt es, Christus habe dabei zum Himmel geblickt, so blickt auch der Priester zum Himmel, heißt es, Christus habe das Brod gesegnet, so segnet es auch der Priester, heißt es endlich, Christus habe gesprochen, dieß ist mein Leib, so spricht diese Worte auch der Priester, und zwar ausdrücklich: „mein Leib," nicht: „dein Leib," weil es eigentlich Christus ist, der durch den Mund des Priesters diese Worte spricht. Denn nicht der Priester consecrirt, sondern Christus consecrirt durch den Priester, wie denn bekanntlich nach dem dogmatischen Ausdruck Christus in der Messe der Opfernde und das Opfer zugleich ist, sacrificator ipse et sacrificium. Wir sehen daraus, warum die Consecrationsformel hoc est corpus *meum* etc. heißen müsse.

Gehen wir nun aber auf die Consecrationsformel näher ein, so finden wir, daß weder die Formel zur Consecration des Brodes, noch die zur Consecration des Weines wörtlich genau in der heiligen Schrift enthalten ist. Erstere lautet: hoc est enim corpus meum, und hat das Wort enim mehr, als die entsprechende biblische Stelle bei Matth. 26, 26. Wann und durch wen diese Conjunction in die Formel gekommen sei, ist unbekannt, der Sage nach schon durch den heiligen Petrus; auf jeden Fall war sie schon sehr frühe im Gebrauch der römischen Kirche, und findet sich schon in den alten Sacramentarien. — Noch weniger genau stimmt die Consecrations-

formel für den Kelch mit dem Buchstaben der Bibel überein. Die fragliche Formel lautet: **hic est enim calix sanguinis mei, novi et aeterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum.** Zur größeren Anschaulichkeit müssen wir ihr die biblischen Worte gegenüberstellen. Nach Matth. 26, 28 lauten die Weihungsworte des Kelches: **hic est enim sanguis meus, novi testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum.** Bei Markus 14, 24 lautet die Stelle: **hic est sanguis meus, novi testamenti, qui pro multis effundetur.** Man sieht also, die Formel in der heiligen Messe schließt sich näher an Matthäus an, als an Markus, namentlich ist die Conjunction **enim** bei der Formel für den Kelch, sowie die Schlußworte **in remissionem peccatorum** gerade bei Matthäus zu finden. In anderen Punkten trifft unsere Formel mehr mit Lucas 22, 20 und 1. Corinther 11, 25 zusammen. Bei Lukas lesen wir: **hic est calix, novum testamentum, in sanguine meo, qui pro vobis fundetur;** im ersten Corintherbrief aber: **hic calix novum testamentum est in meo sanguine.** In beiden Stellen wird wie in der Messe zunächst der Kelch, **calix**, genannt, nicht das Blut unmittelbar, und außerdem ist bei Lukas das sonst nirgends vorkommende **vobis** zu finden. Man könnte nun denken, die Formel der Messe sei aus den angegebenen vier Bibelstellen miteinander zusammengestellt; allein gesetzt auch, dem wäre so, so finden sich doch die Worte **aeterni** und **mysterium fidei** nirgends in der Bibel. Woher sind sie genommen? Aus der Tradition. Als zu Rom eine christliche Gemeinde gegründet wurde, wahrscheinlich zuerst von Zeugen des Pfingstwunders, dann aber vermehrt und gestärkt durch den heiligen Petrus, gab es noch keine schriftlichen Evangelien, und noch weniger waren solche schon überall verbreitet. Die Consecrationsformel mußte darum nothwendig zuerst aus der Tradition genommen werden, denn man wandte diese Formel früher an, als es geschriebene Evangelien gab. Ist dem so, so kann sich nur noch fragen, ob die Formel, welche wir jetzt noch in der Messe haben, gerade dieselbe sei, welche die römische Gemeinde schon bei ihrer Gründung benützte, und ich glaube hierauf mit Ja antworten zu dürfen. Die Gründe sind folgende: a) diese Formel findet sich schon in den ältesten römischen Liturgien, b) sie wurde in alter Zeit als vom heiligen Petrus selber herrührend betrachtet, und darum gewiß nicht verändert, c) wenn von einem Papste andere Veränderungen in der Meßliturgie, selbst

an verhältnißmäßig unwichtigen Stellen vorgenommen wurden, so hat uns die Geschichte immer, oder wenigstens fast immer eine Notiz davon bewahrt. Wäre nun aber an der wichtigsten Stelle der heiligen Messe eine Veränderung vorgenommen worden, so würde dieß noch viel weniger mit Stillschweigen übergangen worden sein.

Nach diesem kann es sich jetzt nur noch fragen, welches der wahre richtige Sinn dieser sogenannten Zusätze in der Consecrationsformel sei.

1. Der Beisatz aeterni zu novi testamenti ist eine richtig erweiternde Erklärung, sofern der neue Bund von Ewigkeit von Gott gewollt ist, und Christus selbst in der heiligen Schrift als ewiger Hohepriester geschildert wird. Das novum testamentum ist demnach ein aeternum und zwar in doppeltem Sinne: a) der von Anfang an von Gott beabsichtigte und b) der stets bleibende Bund, der nicht, wie der alte, durch einen noch neueren wieder aufgehoben wird.

2. Schwieriger ist die Deutung des zweiten Beisatzes, oder der Worte mysterium fidei, d. i. Geheimniß des Glaubens. Diese Worte finden sich mehrmals in der heiligen Schrift, 1. Timoth. 3, 9. Coloss. 4, 3. 1. Cor. 2, 7., und sind daselbst immer auf die Lehre Christi zu beziehen. Was sie dagegen in der Consecrationsformel bedeuten, ist schon vielfach Gegenstand der Untersuchung geworden. Ich gestehe, von allen diesen Erklärungen, die mir bekannt geworden, scheint keine den Sinn der fraglichen Worte ganz richtig aufgefaßt zu haben, und ich erlaube mir darum meine Ansicht darüber hier niederzulegen, um vielleicht weitere Besprechung der Sache dadurch hervorzurufen. Nach meiner Meinung aber haben die Worte mysterium fidei den Sinn: Das höchste Geheimniß unseres Glaubens, d. i. die tiefste Lehre unseres Glaubens ist, daß Christi Blut für uns geflossen. Das Blut Christi kann darum selbst das Geheimniß unseres Glaubens heißen. Andere Religionen wissen von Gott, von gottgesandten Lehrern, selbst von Theophanien; aber daß Gott für die Menschheit **stirbt, sein Blut vergießt**, das ist das Geheimniß des **christlichen** Glaubens.

5. Ueber die Benennung Ostertag.

Bei allen Völkern, die deutschen allein ausgenommen, hat das Osterfest seinen Namen von Pascha. Bekanntlich enthält das zweite Buch Mosis, Cap. 12, die Verordnung, daß die Kinder Israels zum Andenken daran, daß der Würgengel an ihren Häusern vorüberging und nur die ägyptische Erstgeburt wegraffte, jährlich ein Fest des Vorübergangs פֶּסַח von פָּסַח vorübergehen, feiern sollten. Dem hebräischen פֶּסַח aber entspricht das aramäische פַּסְחָא (Pascha). Dieses jüdische Paschafest war das Vorbild des christlichen, die Rettung vom physischen Tode ein Typus der Rettung vom ewigen Tode durch Christus, das Schlachten des alten Pascha-Lamms ein Typus für das Opfer des göttlichen Lammes, und die Befreiung aus Aegypten ein Typus der Befreiung aus der Gewalt Satans durch Christus. So ging das Pascha-Fest in neuer erhöhter Bedeutung von Anfang an in die christliche Kirche über, und mit dem Feste auch sein Name Pascha. — Die alten griechischen Christen leiteten jedoch dieses Wort — des Hebräischen unkundig — von ihrem Verbum *πάσχω*, d. i. leiden, her. Wie nun das Christenthum zu den Deutschen kam, erhielt hier das Paschafest den Namen Ostern, und es fragt sich nun, woher entstand diese Benennung. Honorius von Autun (im 12. Jahrhundert) leitete das Wort Ostern von Osten her, indem er sagt: Osterum dicitur ab Oriente, quia sicut ibi sol surgit, in occasu quasi moritur, ita hic sol justitiae, qui est Christus, qui in morte occasum subiit, hic resurrexit (in Sacramentar. c. 42, bei Petz, thesaur. anecdot. T. II). Das Richtige aber hat schon 400 Jahre vorher Beda der Ehrwürdige gesehen und ausgesprochen in den Worten: Eostermonaht, qui nunc paschalis mensis interpretatur, quadam a Dea illorum (der Angelsachsen), quae Eostre vocabatur, et cui in illo festa celebrabant, nomen habuit, a cujus nomine nunc paschale tempus cognominant, consueto antiquae observationis vocabulo gaudia novae solemnitatis vocantes (Tom. II de ration. temp. c. 13). Man sieht daraus, die Angelsachsen, ein deutsches Volk, verehrten zur Zeit des Frühlingsanfangs ihre Göttin Eostre (richtiger Eástre) und nannten nach ihr den Monat Eastermonaht. Diese Benennung behielten sie auch nach ihrer Bekehrung zum Christenthum noch bei. Was aber den Angelsachsen ihre Eástre, das war den eigentlichen Deutschen ihre Ostarâ, „die Gottheit des strahlenden Morgens, des aufsteigenden Lichts", wie Jakob Grimm in seiner berühmten deutschen

Mythologie, 2. Aufl., Bd. I, S. 268, sagt, „eine freudige heilbringende Erscheinung, deren Begriff für das Auferstehungsfest des christlichen Gottes verwandt werden konnte", „ein höheres Wesen des Heidenthums, dessen Dienst so feste Wurzel geschlagen hatte, daß die Bekehrer den Namen duldeten und auf eins der höchsten christlichen Jahresfeste anwandten [1])." Schon Eginhard nannte darum den April **ôstarmânoth**, und schon in den frühesten althochdeutschen Sprachdenkmälern trägt das Paschafest den Namen **ôstarâ** [2]). — Auch die Sitte Ostereier zum Geschenke zu geben, scheint aus der heidnischen Zeit der Germanen abzustammen, wie denn fast bei allen heidnischen Nationen das Ei eine heilige Speise, das Symbol alles Werdenden, der Schöpfung war, und an den Götterfesten genossen wurde. Wenn nun nach der Bekehrung der Deutschen diese Sitte von ihnen mit herübergenommen wurde, so war das Osterei jetzt Zeichen der neuen Schöpfung, der neuen Welt, welche durch den Tod und die Auferstehung Christi errichtet und geschaffen worden ist.

6. Warum macht der Priester noch nach der Wandlung das Kreuzzeichen über Kelch und Hostie?

In der Regel wird im christlichen Cultus das Kreuzeszeichen da angewendet, wo eine Person oder Sache zu segnen ist. In diesem Sinne wird das Kreuzzeichen namentlich unmittelbar vor der Wandlung gebraucht, um Brod und Wein zu segnen. Allein auch nach der Wandlung noch, nachdem also Brod und Wein bereits in Leib und Blut Christi verwandelt sind, schreibt das Missale wiederholt noch eine Bekreuzung von Kelch und Hostie vor. Was sollen diese Kreuzeszeichen bedeuten? Auf keinen Fall können sie den sonst gewöhnlichen Sinn und Zweck haben, denn es wäre ja absurd, wenn der Priester den Leib und das Blut Christi durch ein Kreuzzeichen noch mehr heiligen wollte. Der Priester kann die bereits consecrirte Hostie nicht mehr segnen, im Gegentheil bedarf er von ihr und durch sie gesegnet zu werden, wie dieß auch im Missale unmittelbar vor dem Genuß der heiligen Hostie und des Kelches wirklich vorgeschrieben ist. Aber wie sind nun die Kreuzeszeichen über

1) Ich habe die angeführten Worte genau aus dem genannten Werke Grimm's entlehnt, und nur die Orthographie (Grimm schreibt die Hauptwörter nicht groß u. dgl.) der Gleichförmigkeit halber verändert.

2) Grimm, a. a. O. S. 267.

Kelch und Hostie zu erklären? Die erste Deutung gab der heilige Thomas von Aquin in seiner berühmten Summa (Pars III, quaest. 83, art. 5. ad 4) mit den Worten: **Ad quartum dicendum, quod sacerdos post consecrationem non utitur crucessignatione ad benedicendum et consecrandum, sed solum ad commemorandam virtutem crucis et modum passionis Christi.** Er meint also, der Priester bekreuze nach der Wandlung Hostie und Kelch nicht um sie zu segnen, sondern um die Kraft des Kreuzes und die Art des Leidens Christi anzudeuten. — Die Vertreter einer zweiten Ansicht weisen darauf hin: ehemals habe man nach der Wandlung die Eulogien gesegnet, und so seien die Kreuzeszeichen davon bis auf unsere Tage übrig geblieben, obgleich die Eulogien selbst längst vom Altare verschwunden sind. — Eine dritte Erklärung fußt auf der an sich vollkommen richtigen Bemerkung, daß es im Laufe der Zeit vielfach Sitte geworden sei, jedesmal beim Aussprechen der drei heiligen Personen der Trinität das Kreuz zu schlagen, ohne speziell an Segnung zu denken. — Eine vierte Deutung hat uns endlich Kössing in Freiburg in seinem schönen Werke über die heilige Messe S. 455 gegeben, wo er sagt: „diese Kreuze sollen sichtbar machen, daß dieses reine, heilige ꝛc. Opfer gerade dasselbe sei, welches am Kreuze starb." — Ich gestehe, daß mir keine dieser Erklärungen, am wenigsten aber die letzte, vollkommen zusagt, und eine neue bessere läßt sich nach meiner Meinung gewinnen, wenn wir den Gedanken des heiligen Thomas weiter verfolgen und modificiren. Dadurch gewinnen wir eine Deutung, die zwar mit der des heiligen Thomas verwandt, aber doch wieder von ihr verschieden ist, und also gefaßt werden kann: Hostie und Kelch werden nach der Wandlung bekreuzt, nicht als ob sie noch gesegnet werden müßten, sondern zum Zeichen des von der heiligen Hostie und dem heiligen Kelch, oder vom Leibe und Blute Christi ausgehenden Segens. —

So sehr wir jedoch dieser Erklärung den Vorzug geben zu dürfen glauben, so sind wir doch nicht der Ansicht, daß durch sie alle Kreuzeszeichen, welche noch nach der Wandlung über Kelch und Hostie gemacht werden, ihre volle Aufklärung finden; wir sind vielmehr überzeugt, bisher habe bei allen Deutungsversuchen der Hauptfehler gerade darin bestanden, daß man alle Fälle von Kreuzeszeichen mit einer Hypothese abmachen zu können glaubte. Dem ist aber nicht so, wie die folgende detaillirte Betrachtung nachweisen wird.

Fast unmittelbar nach der Elevation des Kelches schlägt der Priester über Hostie und Kelch 5 Kreuzeszeichen unter den Worten: **offerimus praeclarae majestati tuae . . . hostiam † puram, hostiam † sanctam, hostiam † immaculatam, panem † sanctum vitae aeternae, et calicem † salutis perpetuae**; und etwas später spricht er, zwei Kreuzeszeichen über Hostie und Kelch machend: **ut quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum Filii tui cor†pus et san†guinem sumpserimus, omni benedictione coelesti et gratia repleamur.** Gerade die letzten Worte zeugen deutlichst, daß es sich hier um einen Segen handle, der uns durch Leib und Blut Christi zufließt. Hier ist demnach unsere Erklärung, die Kreuze seien Zeichen des von der heiligen Hostie und dem heiligen Kelche, oder vom Leibe und Blute Christi ausgehenden Segens, völlig am Platze. Ebenso gut paßt sie auf die Kreuzeszeichen bei den Worten **hostiam puram etc.** Daß auch hier an einen Segen gedacht werden müsse, der uns vom Leibe und Blute Christi her zufließt, liegt namentlich in den Worten **panem sanctum** ***vitae aeternae*** **et calicem** ***salutis perpetuae.*** Somit erklären sich durch unsere Hypothese die 7 ersten Kreuzeszeichen über Hostie und Kelch nach der Wandlung. Anders ist es bei dem 8., 9., und 10. Die Worte dabei lauten: **per quem (Christum) haec omnia, Domine, semper bona creas, sancti†ficas, vivi†ficas, bene†dicis et praestas nobis.** Hier ist ohne Zweifel die **sub nr.** 2. angeführte Hypothese anzuwenden, und es bezogen sich diese Kreuzeszeichen und Worte wohl unstreitig zunächst auf die Eulogien. Von diesen konnte man sagen, Gott schaffe sie, ***creat*** **haec**, dagegen paßt bekanntlich der Begriff **creare** nicht auf das Verhältniß des Sohnes zum Vater. Alles aber erhält seinen klaren Sinn, wenn wir annehmen, mit den angeführten Worten und Kreuzeszeichen habe man ehemals die Eulogien gesegnet, und es seien nach Abschaffung der Eulogien diese Kreuzeszeichen doch noch übrig geblieben. Einen analogen Fall bietet uns das Breviergebet. Wenn in der Prim, im Chore, das Martyrologium verlesen ist, ist der Versikel einzulegen: **pretiosa in conspectu Domini mors sanctorum ejus.** Dieser Versikel bezieht sich ganz offenbar auf die vorgelesene Martergeschichte, und verliert darum seine eigentliche Bedeutung, wenn keine Lesung aus dem Martyrologium statt hat. Deßungeachtet aber ist dieser Versikel nach Vorschrift der Rubriken auch dann zu recitiren, wenn Jemand das Brevier außerhalb des Chors einzeln betet und so die Lesung aus dem Martyro-

logium wegbleibt. Aehnlich ist es nun an dieser Stelle der Messe. Aber auch jetzt noch haben die Kreuzeszeichen und die dabei gesprochenen Worte einen guten Sinn, sofern die species Brod und Wein die Repräsentanten aller Früchte sind, welche ehemals gesegnet wurden, und auch jetzt noch nach der Wandlung, da die Accidentien, d. i. alles Sinnenfällige und Aeußere, geblieben sind, als Repräsentanten aller Früchte der Erde betrachtet werden können.

Die nächstfolgenden Kreuzzeichen, nr. 11—15 incl., haben sofort unter den Worten statt: per ip†sum, et cum ip†so, et in ip†so, est tibi Deo Patri † omnipotenti, in unitate Spiritus † sancti, omnis honor et gloria. Auf diese 5 Kreuzeszeichen paßt am besten die dritte der oben angegebenen Hypothesen. Der Sinn der Worte ist: „durch Christus und mit Christus werde Gott der Vater und heilige Geist in alle Ewigkeit gelobt und gepriesen". Hier werden also die drei Personen der allerheiligsten Trinität genannt, und gleichsam zur Anerkennung ihrer Hochheiligkeit bei jeder Person das Kreuz geschlagen, bei der den Sohn berührenden Stelle aber dreimal, weil er dreimal, in drei von einander sich trennenden Satztheilen erwähnt wird. Auch das erklärt sich, warum bei Erwähnung des Sohnes das Kreuzeszeichen mit der Hostie über den Kelch gemacht wird. Es geschieht dieß darum, weil in Kelch und Hostie Christus gegenwärtig ist. Statt daß das Kreuz mit Kelch und Hostie zusammen gemacht oder beide bekreuzt würden, wird es passend mit der Hostie über den Kelch gezeichnet. Dieser Grund fällt bei dem Namen des Vaters und des heiligen Geistes weg, daher wird das Kreuz hier nicht über den Kelch gemacht, sondern in die Luft beschrieben.

Die drei letzten Kreuzeszeichen endlich, welche für uns in Betracht kommen, sind die unter den Worten pax † Domini sit † semper vobis † cum mit einem Theilchen der Hostie über den Kelch gezeichneten. In diesen Worten ist offenbar ein Segenswunsch ausgesprochen, der nicht auf den Kelch, sondern auf uns, auf die Gemeinde geht; dieser soll der Friede des Herrn zu Theil werden durch Leib und Blut Christi, durch das heilige Sacrament. Diese Kreuzeszeichen bedeuten also keineswegs eine Segnung des Kelches durch das heilige Brod, sondern sie sind Zeichen, daß durch die heilige Hostie und den heiligen Kelch uns der Segen zu Theil werde. Hier hat demnach wieder unsere, dem heiligen Thomas nachgebildete Hypothese statt. Eine Einwendung hiegegen könnte man vielleicht aus dem in dem Meßbuche nunmehr folgenden Gebete herleiten wollen: haec

commixtio et consecratio corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi etc. Allein der Ausdruck consecratio kann hier unmöglich bedeuten, daß der Kelch durch die heilige Hostie noch mehr geweiht werden könne, vielmehr bedeutet consecratio hier nur die Vermischung zweier schon heiliger Dinge. Daß die Kirchenväter das Wort consecratio in solchem Sinne genommen haben, hat schon Binterim (Denkwürdigkeiten Bd. IV, Thl. 3, S. 471 ff.) bemerkt und auf eine Stelle des heiligen Ambrosius hingewiesen, wo er in seiner Lobrede auf den heiligen Laurentius diesen zu Papst Xystus sagen läßt: Experire certe, utrum idoneum ministrum elegeris, cui commisisti dominici sanguinis consecrationem. Dieß ist keineswegs so zu verstehen, als ob die Diaconen je den Kelch consecrirt hätten, sondern Laurentius spielt darauf an, daß es das Geschäft der Diaconen war, den vom Bischof consecrirten Wein mit unconsecrirtem in den calices ministeriales sorgfältig zu vermischen, damit für die Communikanten stets eine hinreichende Masse vorhanden war. In jedem Tropfen des Gemischten wurde darum das Blut des Herrn wahrhaft empfangen. Diese Mischung heißt auch consecratio und so konnte man vom Diacon sagen, sein Geschäft sei es, calicem consecrare. Vgl. m. Conciliengesch. Bd. I. S. 408 u. Bd. II. S. 277.

Zum Schlusse will ich noch mit zwei Worten bemerken, daß sich bei Gavantus und Merati allerdings ganz andere Deutungen der fraglichen Kreuzeszeichen finden, nämlich die sogenannten mystischen Erklärungen, wornach 5 Kreuze die 5 Wunden Christi, drei Kreuze das dreifache Leiden Christi, in corpore, in anima und in gloria, 2 Kreuze die Trennung von Seele und Leib beim Tode Christi u. dgl. andeuten sollen. Ich will diesen mystischen Erklärungen ihren Werth keineswegs absprechen, bin aber der Meinung, sie seien erst hintennach in frommem Sinne gemacht worden, nachdem in Praxi die fraglichen Kreuzeszeichen schon lange bestanden, schon lange aus andern, nämlich den von uns angegebenen Gründen angeordnet waren. Salvo meliori.

7) Archäologisch-liturgische Bemerkungen über die Charsamstagsfeier und das Fasten an diesem Tage.

Es hat auf den ersten Blick etwas Auffallendes, daß 1) schon am Morgen des Charsamstages, in der Messe, das Alleluja gesungen

und damit die Auferstehungsfeierlichkeit anticipirt wird, und daß dennoch 2) das Fasten den ganzen Samstag fortgesetzt wird, selbst über die Auferstehungsfeier hinaus.

Zur Aufhellung dieser Sache mag ein Blick in das christliche Alterthum nicht unzweckmäßig sein. Wir sehen hier

1) daß die Messe am Charsamstage sammt Taufwasserweihe und Ertheilung der Taufe nicht schon Morgens, wie jetzt, sondern erst Abends statt hatte. So schreibt der berühmte Bischof Ratherius von Verona (im 10. Jahrhundert) in seiner epistola synodica: septima feria (d. h. am Charsamstage) ante horam decimam (d. h. 4 Uhr Nachmittags) nullus praesumat Missam cantare, nec baptismum generale agere (Harduin, Collectio Concil. T. VI. P. I. p. 792). — Aehnlich verordnet das Concilium Rotomagense (d. h. von Rouen) im Jahr 1072: item statutum est, ut in Sabbato Paschae officium ante nonam (horam) non incipiatur; ad *noctes* enim Dominicae resurrectionis respicit, ob cujus reverentiam *Gloria in excelsis Deo et Alleluja* cantatur. Narrat liber officialis, quod in hoc biduo non fit sacramenti celebratio. Vocat autem hoc biduum sextam feriam et sabbatum (Harduin l. c. p. 1191). Hier ist gesagt: a) Die Messe am Charsamstage gehöre nicht dem Charsamstage selbst an, sondern der Nacht des Ostertages. b) Der Charsamstag aber für sich hat keine Messe, so wenig als der Charfreitag. c) Weil aber die Messe am Charsamstage zur Osternacht gehört, deßhalb darf sie nicht vor Nachmittags 3 Uhr (= neunte Stunde des Tages) angefangen werden. —

Später trat jedoch eine andere Praxis ein. Alle Messen am Nachmittage oder Abend hörten auf, und so wurde auch die Messe für die Osternacht statt auf die neunte Stunde des Charsamstags, d. h. 3 Uhr Nachmittags, auf 9 Uhr Vormittags desselben Tages verlegt. Diese Praxis treffen wir schon auf der berühmten Synode zu Clermont im J. 1095, auf welcher der erste Kreuzzug beschlossen wurde. Sie sagt: neve sabbati sancti officium divinum ante horam nonam *matutinam* celebraretur (Harduin, l. c. T. VI. P. II. p. 1722 in der ersten Hälfte des Bandes; fragliche Seitenzahl findet sich nämlich zweimal in diesem Bande). Ganz allgemein aber wurde die Anticipation der Messe am Charsamstage, d. i. ihre Verlegung auf den Vormittag erst im 14. Jahrhundert. Vergl. Binterim, Denkwürdigkeiten Bd. V. Thl. 1. S. 228.

Trotz dieser Verlegung der Messe aber wurde ihr Text, der auf den Abend hinweist, nicht verändert, und auch die mit ihr verbundene Vesper nicht von ihr getrennt.

2) Was sofort das Fasten am Charsamstage anlangt, so ist schon der heil. Athanasius Zeuge, daß am Spätabende dieses Tages die Osterfasten endeten und dafür jetzt eine festliche Mahlzeit, eine feierliche Agape eintrat. Es wurden kürzlich mehrere Osterbriefe des heil. Athanasius, die man bisher allgemein für verloren hielt, in einem ägyptischen Kloster in syrischer Uebersetzung wieder aufgefunden, nach England gebracht und hier zuerst von Dr. Cureton, Caplan der Königin Victoria, im J. 1848 syrisch, im J. 1852 aber von Dr. Larsow, Prof. in Berlin, in deutscher Uebersetzung herausgegeben. Im 10. dieser Osterbriefe S. 113 sagt nun der heil. Athanasius: „wir hören auf zu fasten am 29. desselben Monats am tiefen Abend des Sonnabends", d. h. am Abende des Charsamstags; und im 4. Osterbrief S. 79: „wir erquicken uns am 6. desselben Monats am Abende des Sonnabends". Ebenso im 6. Osterbrief S. 94: „wir erquicken uns am 11. desselben Monats (= Charsamstag) am tiefen Abend". Wir sehen hieraus, die Fasten endeten mit der kirchlichen Feierlichkeit am Abende des Charsamstags; diese kirchliche Feierlichkeit aber zog sich bis tief in den Abend hinein, so daß factisch die darauf folgende Festagape kaum vor Mitternacht statt hatte.

Völlig präceptiv wurde dieß ausgesprochen durch die Quinisexta oder Trullaner Synode zu Constantinopel im Jahr 692, welche in ihrem 89. Canon sagt: „man muß fasten bis zur Mitte der Nacht des großen Samstags" (Harduin, l. c. T. III. p. 1691); manche lateinische Synoden und Kirchenfürsten waren dagegen etwas weniger strenge und verlangten die Fortsetzung der Fasten bloß bis zum Anfange der Nacht; so Erzbischof Herard von Tours in seinen Capitulis vom J. 858, c. 83: Qui sabbato Paschae usque ad noctis *initium* non jejunant, excommunicentur (Harduin, l. c. T. V. p. 455). Ebenso das schon vorhin berührte Concil von Clermont im J. 1095, indem es verordnet: ut in sabbato sancto protrahatur jejunium *circa noctem* (Harduin, l. c. T. VI. P. II. p. 1719). Die jetzt gebräuchliche Ausdehnung des Fastens bis Mitternacht aber wurde wohl seit Verlegung der Messe auf den Vormittag ganz allgemein, indem man durch diese Antici-

pation Grund genug hatte, die Fasten nicht schon mit dem ersten Alleluja endigen zu lassen. —

8) Ueber Taufnamen.

In den allerersten Zeiten der Kirche war die Sitte, dem Täuflinge einen Namen zu geben, noch unbekannt. Da meist nur Erwachsene getauft wurden, so hatte jeder derselben bereits seinen eigenen Namen, und es war somit das nächste Bedürfniß der Namengebung nicht vorhanden. Die Namengebung bei der Taufe hat aber auch noch einen andern Grund als das Bedürfniß, nämlich einen tiefen und schönen symbolischen Grund. Die Taufe ist ja eine Wiedergeburt und der Täufling zieht einen neuen Menschen an.

Da diese Bedeutung der heiligen Taufe von jeher in der Kirche erkannt war, so war es auch natürlich, ja recht eigentlich nothwendig, daß zum Zeichen und Ausdruck dieser geistigen Umgestaltung und Wiedergeburt auch der bereits Erwachsene, wenn er in dem heiligen Bade geweiht wurde, einen neuen Namen erhielt. Die ersten Spuren dieser schönen und sinnvollen Praxis begegnen uns schon im 3. Jahrhundert. Es waren jedoch damals und in den nächsten Folgezeiten nicht bloß ausschließlich Heiligen-Namen in Gebrauch, sondern auch 1) Namen von Tagen. Ein am Epiphanienfeste Getaufter wurde Epiphanius, ein am Paschafeste Getaufter Paschasius oder Paschalis, ein an Weihnachten Getaufter Natalis genannt. Oder man gab 2) Namen von Tugenden, z. B. Fides, Innocentius, Felicitas, Pius, Victor u. s. w.; ja auch 3) Namen von Thieren, z. B. Leo, Lupus, Ursula, Columba. Wurden die Träger solcher Namen nachmals als Heilige verehrt, so erschienen jene Tages- oder Tugendennamen 2c. von nun an als Heiligennamen. — Aber auch Engels- und alttestamentliche Namen sind seit lange in Gebrauch; ebenso gebräuchlich aber weniger passend ist, Männern Namen von Frauen zu geben, z. B. Carl Maria von Weber (der große Musiker), Alphons Maria Liguori u. dergl. Häufiger werden Männernamen femininisirt, z. B. aus Anton wird eine Antonia, aus Aloisius eine Aloisia, aus Valentin eine Valentina. Am besten werden Namen von Heiligen gewählt, deren Leben bekannt ist und darum Tugendspiegel sein kann. — Mehrere Namen einem

Täuflinge beizulegen ist erlaubt und auch dem eigentlichen Zwecke der Namen nicht zuwider. Der eine Zweck nämlich (die Unterscheidung eines Menschen vom andern) wird dadurch erreicht, daß unter den mehreren Namen einer der Hauptname ist; der zweite Zweck der Namengebung (Symbol der Neugestaltung oder Umgestaltung zu einem neuen Menschen) ist ebenfalls mit der Pluralität der Namen nicht im Widerspruche, und endlich ist dieselbe auch in Harmonie mit dem dritten Zwecke der Namengebung, welcher ist: die durch den Namen zu bewirkende beständige Hinweisung auf die Tugenden der Heiligen. Uebrigens ist solche Anhäufung von Taufnamen gar oft nur leere Spielerei und Vornehmthuerei und darum nicht zu begünstigen. — Jemanden den Namen Jesu zu geben, trägt man mit Recht Bedenken, wegen möglicher Entweihung dieses allerheiligsten Namens; doch haben die Syrer Composita von Jesus, z. B. Ebedjesu; in Frankreich aber ist auch St. Esprit ein Vorname, z. B. Esprit Flechier. — Uebrigens ist es nicht striktes Gebot, sondern nur dringender Wunsch der Kirche, daß den Täuflingen Heiligennamen beigelegt werden. Erlaubt (aber nicht gerne gesehen) sind auch andere anständige Namen, jedoch sollen sie nicht aus der heidnischen Mythologie hergenommen sein. Das römische Rituale sagt darüber: **curet sacerdos, ne obscoena, fabulosa, ridicula, vel inanium Deorum, vel impiorum ethnicorum nomina imponantur; sed potius, *quatenus fieri potest* sanctorum, quorum exemplis fideles ad pie vivendum excitentur et patrociniis protegantur.** Hieraus folgt, daß der Geistliche, wenn dem Kinde kein Heiligenname, aber doch sonst ein anständiger Name beigelegt werden will, die Spendung der heiligen Taufe nicht verweigern darf, wenn nicht etwa in seiner Diöcese noch besondere Vorschriften darüber bestehen. In Italien endlich scheint man in praxi selbst die Namen aus der Mythologie und heidnischen Geschichte (dem römischen Rituale zuwider) nicht zu verwerfen, so hieß z. B. Papst Leo XII. früher Hannibal de la Genga, der berühmte Staatssecretär unter Pius VII. Herkules Consalvi, der große Kirchenhistoriker und Cardinal Cäsar Baronius, obwohl weder ein Hannibal, noch ein Cäsar (nicht Cäsarius) noch ein Herkules im Martyrologium vorkommt.

9) Sailer und Marheinecke über die Kirchen-Sprache.

So verschieden auch die beiden ebengenannten Notabilitäten in Bezug auf alle religiösen Grundanschauungen waren, so haben sich doch beide über die Cultsprache in so homogener und zugleich so merkwürdiger Weise geäußert, daß wir es der Mühe werth halten, ihre Worte unsern verehrten Lesern hier vor Augen zu führen. Sailer sagt in seinen neuen Beiträgen zur Bildung des Geistlichen, Bd. II. S. 250 ff.: „Der Gottesdienst hat eine Grundsprache, eine Muttersprache, die weder lateinisch noch deutsch, weder hebräisch noch griechisch, kurz, gar keine Wortsprache ist. Diese Grund- und Muttersprache alles Gottesdienstes soll doch wohl vor allen Fragen, z. B. in welcher Sprache der Gottesdienst abgehalten werden soll, zu Rathe gezogen werden. Die Darstellung der innern Religion geschieht wohl auch mit Worten, mit den Lauten einer articulirten Sprache. Aber das Leben, die Geberde, die Miene, der Blick, das Antlitz, die Stellung des Menschen, mit einem Worte der Totalausdruck der Religion in dem Leben und in dem ganzen Aeußern des Menschen, das ist die rechte Grund- und Muttersprache alles Gottesdienstes. In dieser Sprache ist das Wort wohl auch mitbegriffen; aber das Wort ist doch weder das Ganze, noch auch das Vornehmste an derselben. Diese Grund- und Muttersprache des Gottesdienstes besitzt den entscheidenden Vorzug vor jeder Wortsprache, daß sie Natursprache ist, und als Natursprache eine von jeder Wortsprache unabhängige Verständlichkeit für jedes religiöse Gemüth hat ... Gewiß, wenn ich den heiligen Johannes am Altare sähe, — schweigend, Gott anbetend und in Gott versunken — der einzige Anblick des stummen Johannes würde zu mir deutlicher reden, als eine ganze Gemeinde, die mit dem deutschen Priester ein deutsches Gebet, ohne Gefühl für Religion heruntersagte ... Wenn ihr also dem deutschen Volke gute Priester bilden wollet, so bildet vor Allem erleuchtete, gottselige Priester, in denen die Liebe Johannis, in denen der Glaube Petri, in denen die Begeisterung Pauli, in denen der ganze Geist Christi sichtbar ist. Dann wird die Grund- und Muttersprache des Gottesdienstes, die sie an dem Altar reden werden, den großen, himmlischen Sinn, den die lateinische Sprache dem deutschen Volke nicht in den Verstand legen kann, wenigstens in das Gemüth desselben zu legen im Stande sein ... Hat aber das Volk einmal gelernt, im Geiste und aus dem

Herzen zu beten, so wird es die Grund- und Muttersprache alles Gottesdienstes in die Kirche mitbringen, und dieselbe auch an dem lateinischen und griechischen Priester verstehen . . . Würden die Sprecher für die deutsche Messe mit jener Grund- und Muttersprache des Gottesdienstes vertraut genug gewesen sein, so würden sie bei ihren vorgeschlagenen Verbesserungen der Liturgie auf das deutsche Wort nicht das Hauptgewicht legen; sie würden die Verbesserung der Liturgie nicht von dem Laute des Mundes, sie würden sie vom rechten Anfange anfangen, von der innern Religion nämlich, die sein muß, um einen äußern Gottesdienst zu gestalten. Es scheint auch, als wenn mancher Wortführer für die schnelle Einführung des deutschen Wortes nicht zum vollen Selbstbewußtsein gekommen wäre, sonst würde ihm seine Vernunft wohl zugerufen haben: erwarte nicht so große Dinge von dem deutschen Worte!"

Nicht minder interessant äußert sich Marheinecke in seinem System des Katholicismus, Bd. III. S. 393: „Eine lebendige Sprache im Gottesdienste streitet mit der nothwendigen Unveränderlichkeit desselben; denn es kann nicht verhütet werden, daß je nachdem jene sich ändert, ausbildet und verbildet, auch die Liturgie jedesmal eine andere Gestalt annehme. Eine lebendige Sprache im eigentlichen Sinne, wie die deutsche, hat nicht nur der Eigenthümlichkeiten und besondern Redensarten so viele, sondern ist auch einer unbegrenzten Ausbildung, Erweiterung und Bereicherung fähig, ist allerlei Biegungen und Abänderungen unterworfen, und muß mit dem Geschmack der Nation mancherlei Epochen durchlaufen. Ungeziemend nun wäre es im höchsten Grade, wenn auch die Sprache des Cultus dem Einflusse solcher Veränderungen sollte ausgesetzt sein; wenn man nach jedem halben Jahrhundert die Sprache des Gottesdienstes umschaffen müßte, weil sie unverständlich, geschmacklos und lächerlich geworden sein würde in so veralteter Form."

10) Dürfen Geistliche Trauerkleider tragen?

In den meisten Diöcesen der katholischen Kirche herrscht die Praxis, daß die Geistlichen beim Tode eines ihrer Anverwandten oder Angehörigen keine Trauerkleider und kein Trauerzeichen anlegen. Diese Praxis ist so constant und gilt für gesetzlich so sehr normirt, daß Bewohner solcher Diöcesen sich höchlich wundern, wenn sie ander-

wärts die Geistlichen in Trauerkleidern, mit schwarzem Flore um den Hut u. dgl. erblicken. Ich war selbst einmal Zeuge, wie ein fremder Geistlicher unsere württembergische Praxis sehr auffallend fand, und seine Bemerkungen veranlaßten mich, näher über diesen Gegenstand nachzudenken und nachzuforschen. Ich fand, daß unsere Praxis zwar mehr gegen sich, als für sich habe, aber doch nicht so ganz und gar unberechtigt sei, wie man anderwärts glauben möchte. Daß sie sogar bibelwidrig sei und den Worten des Apostels Paulus an die Thessalonicher 4, 12: „in Hinsicht der Entschlafenen aber, Brüder, kann ich euch nicht ohne Belehrung lassen, damit ihr euch nicht betrübet, wie die, welche keine Hoffnung haben“ zuwiderlaufe, wird man schwerlich behaupten wollen. Der Apostel spricht wohl gegen die heidnische, trost- und hoffnungslose Trauer, aber er verbietet den Christen das natürliche Trauer- und Schmerzgefühl nicht, welches auch neben der festesten Ueberzeugung von der Unsterblichkeit oder der frömmsten Hoffnung auf das Wiedersehen immerhin noch statt haben kann. — Dagegen steht unsere Trauer-Praxis mit der Sitte des Papstes, der Cardinäle, und des gesammten römischen Klerus im Widerspruche. Niemals erscheinen diese in Trauerkleidern. Ebenso wenig haben je irgendwo die Ordensgeistlichen, wenn einer ihrer leiblichen Verwandten gestorben ist, Trauerkleider getragen. Was dagegen die Weltgeistlichen anlangt, so war diesen in früherer Zeit mehrfach gestattet, beim Tode des Vaters, der Mutter, des Bruders, der Schwester und auch des Herrn (Territorialherrn) auf zwei Monate lang Trauerkleider zu tragen. Dieß genehmigen wenigstens die Statuten der Kirche von Tarragona in Spanien im Jahre 1338. Hiernach richtete sich nun die spanische Sitte, bis ungefähr 140 Jahre später der Primas von Spanien, Alphons Carillo, Erzbischof von Toledo, in seiner Provincialsynode zu Aranda im Jahre 1473 mit dem ihm eigenen und auch sonst vielfach bethätigten Ungestüm, jede Art von Trauerkleidung und in jeglichem Falle auf's Strengste verbot. Seine Worte in den Diöcesanconstitutionen, can. 8, lauten: Absurdum ergo et reprehensibilem quorumdam clericorum abusum, qui lugubres et luctuosas vestes induunt, et flebiliores, quam suae congruit honestati, ex eo se reddunt, quia parentes consanguineique eorum et amici corruptibilem carnis nostrae molem deponentes, ad aeternam patriam de praesentis exilii miseria convolarunt, penitus abo-

lere volentes, cum et secundum sententiam ore benedicto prolatam »qui credit in Christum, etiam si mortuus fuerit, vivet;« praesentis constitutionis serie, sacro approbante concilio statuimus, ut ulterius luctuosas vestes induere clerici in sacris ordinibus constituti vel beneficiati nostrae provinciae non audeant. Contrarium vero facientes, eo ipso a perceptione fructuum suorum beneficiorum per tres menses qualibet vice sint suspensi. Die Trauerkleider werden also hier so streng verboten, daß der Geistliche für jeden Fall, wo er sie trägt, mit Entziehung der Einkünfte eines Vierteljahrs bestraft werden solle. Auch seine Suffraganbischöfe und alle andern Vorsteher der Geistlichen bedroht der Erzbischof mit einer Geldbuße von 20 fl., wenn sie Geistliche, welche Trauerkleider tragen, nicht anzeigen und zur Strafe ziehen würden [1]). — In ähnlichem Sinne, nur nicht so strenge, verbot auch der heilige Carl von Borromeo in der 5. Mailänder Provincialsynode vom Jahre 1597 jedem Kleriker, Trauerkleider zu tragen. Im dritten Theile der von ihm erlassenen Constitution, cap. 6, heißt es: clericus, qui amictu clericali indutus incedit, ne in propinquorum, ne parentum quidem obitu, vestes lugubres more laicorum induat gestetque. Neque vero vestis formam, aut panni genus, quo clerum universum uti moris est commutet; sed pium erga propinquos mortuos caritatis studium officiumque prae se ferat omni alia ratione, quae cum clericalis ordinis decoro dignitateque omnino conveniat [2]). Milder urtheilt dagegen der große Papst Benedikt XIV., welcher um die Mitte des vorigen Jahrhunderts, als ein italienischer Bischof in seiner Diöcesansynode das fragliche Statut des heiligen Carl von Borromeo wiederholen wollte, ihn freundschaftlich abmahnte, und ihm den Rath gab: so wünschenswerth es auch sei, daß die Geistlichen keine Trauerkleider tragen, so solle er es doch nicht durch eine Synodalconstitution verbieten [3]). So steht nun die Sache. Ein allgemeines Kirchenverbot der Trauerkleider existirt nicht, dagegen ist in einzelnen Diöcesen und Kirchenprovinzen das Tragen derselben untersagt.

---

1) Harduin, Collectio Conciliorum, T. IX. p. 1506.
2) Harduin, l. c. Tom. X. p. 1055.
3) Benedict. XIV., de Synodo Dioecesana, Lib. XI. c. 4.

11. Der heilige Fiacre.

So allbekannt unseren Lesern die Bedeutung eines Fiacre (Fiaker) ist, so möchte doch vielleicht Einige auch die Nachricht interessiren, wie diese Art von Gefährten oder Wagen zu dem Namen eines Heiligen gekommen sind. Der heilige Fiacrius, oder wie es im Französischen heißt, Fiacre, aus einer hochadelichen Familie Irlands stammend, entsagte um's Jahr 600 allem, was die Welt Glück nennt, und siedelte sich zu Breuil bei der Stadt Meaux in Frankreich als Eremit an. Er machte die Gegend urbar, baute neben seiner Zelle ein Spital, pflegte die Kranken, theilte den Bedrängten Rath und Trost mit und wurde bald einer der verehrtesten und angesehensten Heiligen Frankreichs. Er starb am 30. August 670. Viele Kirchen wurden seinem Andenken zu Ehren erbaut, viele Tausende wallfahrteten zu seinen Gebeinen nach Meaux und Saint-Fiacre, und Millionen riefen ihn in ihren Bedrängnissen um seine Fürbitte bei Gott an. Als z. B. an Ludwig XIV. eine gefährliche Operation vorgenommen werden mußte, veranstaltete der große Bossuet, als Bischof von Meaux, einen neuntägigen Bittgang nach Saint-Fiacre. So ist denn nicht zu wundern, wenn der heilige Fiacre, als einer der Hauptheiligen Frankreichs, bei vielen Unternehmungen als Patron angerufen wurde. Dieß geschah nun auch von jenen Männern, welche zuerst zu Paris den Versuch mit Stellwägen und Stellchaisen gemacht haben. Sie baten den heiligen Fiacrius um seinen Schutz, und hängten ihm zur Ehre sein Bildchen an ihre Chaisen. — Jetzt ist nur mehr der Name geblieben, das religiöse Moment aber, welches alle, auch die weltlichen Unternehmungen der alten Zeit an sich trugen, ist längst abgestreift. Unser Industrialismus hat alle Gewerbe ihres religiösen Fundamentes und Beiwerks zu berauben, und sie einzig und allein auf den Boden des Einmaleins zu stellen gewußt. Darum liegt auch die Welt bei allen ihren industriellen Riesenfortschritten doch so sichtlich im Argen!

12. Ueber die Commemoration des Landesfürsten im Canon der hl. Messe.

Schon in den vorconstantinischen Zeiten, als die Kaiser noch heidnisch waren, zeigten sich die Christen sehr eifrig im Gebete für dieselben. Schon Polykarp, der Schüler des Evangelisten Johannes, schreibt in dem nur mehr lateinisch erhaltenen c. 12 seines Briefes

an die Christen zu Philippi: **orate etiam pro regibus et potestatibus et principibus, atque pro persequentibus et odientibus vos... ut fructus vester manifestus sit in omnibus, ut sitis in illo perfecti** [1]. Nach ihm bezeugen die Apologeten des 2. Jahrhunderts Justin, Athenagoras, Theophilus und Tertullian in einer Reihe von Stellen diese Thatsache [2]. Letzterer insbesondere schreibt an den heidnischen Statthalter Scapula unter K. Septimius Severus: **Sacrificamus pro salute imperatoris, sed Deo nostro et ipsius,** d. h. „wir bringen zwar nicht dem Kaiser selbst, wie man verlangt, Opfer dar, aber wir opfern für das Wohl des Kaisers seinem und unserem Gotte;" und gleich darauf: **itaque nos magis oramus pro salute imperatoris, ab eo eam postulantes, qui praestare potest** [3]. Weitere Aeußerungen hierüber finden sich im Apologetikus Tertullians c. 30. 31. 32. 39.; bei Cyprian ep. ad Demetrium, bei Origenes adv. Celsum, bei Arnobius und in vielen Martyrerakten. Cyprianus z. B. erklärte bei seinem Tode dem Proconsul Paternus: **hunc (Deum) deprecamus diebus ac noctibus... pro incolumitate ipsorum imperatorum** [4]. Daß auch während der hl. Messe für den Landesherrn gebetet wurde und zwar vor dem Empfang des Abendmahls, also im Canon, ersehen wir aus den apostolischen Constitutionen lib. II. c. 57 und VIII, 12.

Seit den Zeiten Constantins d. Gr. kam die Sitte auf, daß der Name des christlichen Kaisers in die Diptychen aufgenommen wurde, und so seine Commemoration ein stehender Theil des Canons wurde. Zeugen dafür sind Eusebius (vita Const. lib. IV, 45), Cyrill von Jerusalem (Catech. 23. myst. 5, n. 8 u. ep. ad Const. n. 5), Chrysostomus (hom. 23. in c. 13 ep. ad Rom.) und viele Andere. Selbst für häretische Kaiser, wie Constantius, wurde gebetet, und zwar sogar von Athanasius und Hilarius von Poitiers [5]. Später dagegen wurden die Namen jener Fürsten, die sich ganz formell von der Kirche trennten, auch aus den Diptychen ausgestrichen [6].

---

1) S. m. Ausgabe der Patr. apostol. ed. IV. p. 271.

2) Justin. Apolog. I. Anhang, in dem angeblichen Briefe Mark Aurels an den Senat, p. 280 der ersten Otto'schen Ausg. Athenag. legat. n. 37. Theophilus ad Autol. I, 11.

3) Tertull. ad Scapul. c. 2.

4) Ruinart, Acta Martyrum sincera, T. II. p. 43 ed. Aug. Vind.

5) Athanas., Apol. ad Const. T. I. ed. Paris p. 303. Hilar. Pict. lib. I. ad Constantium p. 61 ed. Colon.

6) Binterim, Denkw. Bd. IV, 2. Anhang S. 74.

Als die Diptychen im Laufe der Zeit, wenigstens im Abendland, außer Gebrauch kamen, blieb der Name des Kaisers oder Königs dennoch im Canon der Missalbücher, und zwar in den verschiedensten Liturgien. Nur in wenigen Meßbüchern des Mittelalters fehlt er. Dagegen ist bekannt, daß er in dem neuen römischen Missale, welches Pius V. i. J. 1570 herausgab, ausgelassen wurde, und es entsteht darum die Frage, wie diese Thatsache aufzufassen sei. Binterim meint, dies neue Missale sei namentlich für die römische und für jene Kirchen bestimmt gewesen, die zum Kirchenstaat gehörten, und weil nun hier der Papst zugleich weltlicher Souverän sei, habe man eine besondere Commemoration für den Landesfürsten für überflüssig erachtet. Die andern Kirchen aber hätten das römische Missale unbedingt angenommen und so sei der Name des Regenten Anfangs auf unbedachtsame Art, nachher vielleicht auch mit Vorsatz aus dem Canon ausgelassen worden [1]).

Diese Annahme bestritt Kössing in seinen liturgischen Vorlesungen über die hl. Messe. „Die Commemoration des weltlichen Fürsten, sagt er, ist absichtlich ausgelassen, sie gehört nicht an diese Stelle, obschon man ihr da und dort dieselbe zugedacht hat. Es wird für die Kirche gebetet und geopfert, die Würdeträger der Kirche, der Papst und der Diöcesanbischof werden mit Namen, die Glieder der Kirche hingegen unter einer allgemeinen Bezeichnung aufgeführt. Wenn nun in manchen Ländern, z. B. in Oestreich, Böhmen und Ungarn, ferner in Frankreich und Spanien der Landesfürst commemorirt wird, so geschieht es in Folge eigener Concessionen."

Dabei bemerkt Kössing gegen Binterim, daß ein Hergang der Sache, wie er ihn annehme, bei der bekannten Umsicht und Sorgfalt des apostolischen Stuhls sehr unwahrscheinlich sei, und daß die Commemoration des Landesfürsten gar nicht in den Context des Canons hineinpasse. Mit letzterem hat jedoch Kössing offenbar zu viel bewiesen, denn unbedenklich hatte ja die Commemoration des Landesfürsten wenigstens tausend Jahre lang ihren Platz im Canon. Ueberdieß schlägt sich hier Kössing selbst durch die Annahme, einigen Ländern habe Rom per privilegium die Erwähnung des Landesherrn im Canon gestattet. Wie konnte Rom dieß thun, wenn diese Commemoration so ganz und gar nicht in den Canon paßt?

Kössing entlehnte die obenerwähnte Annahme aus Gavantus,

---

1) Binterim, a. a. O. S. 181 f.

welcher schreibt: »**Pius tamen V., qui nihil addi voluit, concessit nominari in canone regem Hispaniae; nihil ergo tu addas sine papali auctoritate contra Pii V. bullam**« [1]).

Diese Hypothese amplificirend behauptete der Bischof von Dortona, Septala, in seinem italienischen Buch über die hl. Messe (c. 28, 26): „Nachdem Philipp II. König von Spanien von dem Papste Pius V. das Privilegium erhalten hat, daß in den Landen seines Reichs die Kirchen namentlich für den König und seinen Hof beten dürfen, ist auch die Formel »**pro rege et duce nostro**« im ambrosianischen Ritus aufgekommen." Man könnte sich versucht fühlen, auf diese Notiz um ihrer Genauigkeit und scheinbaren Sicherheit willen einigen Werth zu legen. Da sich aber Septala nur auf Gavantus beruft, so ist er auch weiter gar nicht zu berücksichtigen. Freilich wenn das angebliche Privilegium schriftlich aufgefunden werden könnte, dann bedürfte es keiner weiteren Untersuchung mehr und die Sache wäre erledigt. So aber kann Binterim ganz getrost und ohne Furcht, Lügen gestraft zu werden, sagen: „Was Gavantus geschrieben hat, hörten wir oben; es ist in der That von keinem Belange. Und die Bulle, worauf Septala sich bezieht, existirt nicht, hat nie existirt. Man hat keine Mühe gescheut, alle Bullarien, Bibliotheken und Geschichten oder Annalen zu untersuchen, um die dem König Philipp zugeschickte Bulle ausfindig zu machen; aber man fand nicht die geringste Spur. Selbst die spanischen Geschichtschreiber kennen eine solche Bulle nicht."

Sollen einmal Auctoritäten angeführt werden, so ist, wie wir glauben, die von Binterim gebrauchte bei weitem die trefflichste. Bellarmin, der sein berühmtes Werk »**de controversiis fidei**« sechs Jahre nach Erscheinen des von Pius V. neu herausgegebenen Missale geschrieben, und was wohl zu bemerken, dem Papste Sixtus V. gewidmet hat, sagt in eben diesem: *„Nomen regis recte etiam adjungitur* (nämlich dem Meßcanon, wovon er hier spricht) **in iis locis, qui Regibus subsunt; nam et Innocentius III. et Bonaventura in explicatione canonis agnoscunt hanc vocem, et omnes antiquae liturgiae id servant, et ex apostolo I. ad Timoth. C. 2. colligunt Ambrosius l. IV. de sacram. cp. 4 et Augustinus cp. 61 ad Paulinum.**"

---

1) Gavantus, thesaur. rituum, P. II. tit. VIII.

14.

Die kirchlichen Hymnen und Sequenzen. [1])

Ihre Verfasser und ihre Abfassungszeit.

I. Die Hymnen des römischen Breviers.

1. **A solis ortus cardine ad usque terrae limitem.** Am Christfest. Der Anfang des sog. **Hymnus abecedarius** (weil die erste Strophe mit A, die zweite mit B u. s. f. beginnt) des Cölius Sedulius, eines christlichen Dichters, der (seine Heimat ist unbekannt) im fünften Jahrhundert unter Kaiser Theodosius II. und Valentinian III. blühte, wahrscheinlich in Italien Philosophie oder Rhetorik lehrte und um die Mitte des fünften Jahrhunderts als Priester oder Bischof in Achaja gestorben sein soll. Sein größtes Gedicht ist das **Opus paschale** in fünf Büchern (in Hexametern), der **Hymnus abecedarius** aber beschreibt in 23 kurzen Strophen das ganze Leben des Herrn. Dabei scheint dem Sedulius der mit den gleichen Worten beginnende, ja in der ganzen ersten Strophe wörtlich gleichlautende Hymnus **A solis ortus cardine etc.** von Ambrosius als Muster vorgelegen zu haben (über die Aechtheit dieses Ambrosianischen Hymnus s. unten S. 318). Die beste Ausgabe der Werke des Sedulius ist die von P. Arevalo, Rom 1794 in 4to, wieder abgedruckt bei **Migne, Cursus Patrol. T. XIX.** Aber auch in **T. VI** der **Bibliotheca maxima Patrum Lugdun. p. 458—494** sind die Werke des Sedulius mitgetheilt. Vgl. **Daniel, Thesaurus hymnologicus 1841. T. I. p. 143 u. Josephi Mariae Thomasii Cardinalis Hymnarium,** im 2. Bande seiner Werke, **ed. Vezzosi, Rom. 1747 p. 353 u. 432.** An letzterer Stelle findet sich der **Hymnus abecedarius** vollständig.

---

1) Durchgreifende Umarbeitung und Erweiterung einer i. J. 1860 (nur als Manuscript) gedruckten Abhandlung.

2. **Ad regias agni dapes**, an **Dominica in albis**. Ambrosianisch, d. h. von einem alten Nachahmer des hl. Ambrosius; sehr alt. Vgl. Daniel, l. c. T. I. p. 88. Der ursprüngliche Text beginnt ad coenam agni providi und ist bei Cardinal Thomasi, l. c. p. 370 und bei Mone, latein. Hymnen, 1853. Bd. I. S. 217 f. mitgetheilt. Mone gibt auch Texteskritik und Worterklärung.

3. **Ad sacros virgo thalamos**, auf das Fest der heil. Gertrud (17. Nov.); aus dem Mittelalter stammend; Verfasser unbekannt.

4. **Adoro te devote, latens Deitas.** In der **gratiarum actio post Missam.** Von Thomas von Aquin († 1274). Vgl. Daniel, l. c. T. I. p. 225. Mone, a. a. O. Bd. I. S. 275, wo sich eine Erklärung findet.

5. **Aeterna Christi munera.** An Aposteltagen. Vgl. Daniel, l. c. T. I. p. 27. Auf eine Aeußerung des Beda venerabilis (de arte metrica) gestützt, schrieben die Mauriner Herausgeber der Werke des hl. Ambrosius den Hymnus, von dem der unsrige ein Theil ist, diesem großen Kirchenlehrer zu (als Nr. VIII); aber schon Vezzosi in seiner Ausgabe der Werke des Cardinals Thomasi bezweifelte diese Autorschaft (l. c. p. 400. not. 1) und Mone theilte diese Ansicht mit dem Beifügen: übrigens stamme der Hymnus doch aus dem fünften Jahrhundert. Gründe werden weder von ihm noch von Vezzosi angegeben (Mone, Bd. III. S. 143 f.).

6. **Aeterna coeli gloria.** In den **Laudes** der **feria sexta.** Von einem alten Nachahmer des Ambrosius. Vgl. Daniel, T. I. p. 55. J. M. Thomasii Opp. T. II. p. 413.

7. **Aeterne rector siderum.** Am Schutzengelfest. Von Cardinal Bellarmin † 1621.

8. **Aeterne rerum conditor.** In den **Laudes** des Sonntags; von Ambrosius, Nr. 1 seiner Hymnen in der Mauriner Ausgabe. Schon von Augustinus in lib. I. Retract. c. 21 citirt. Vgl. Daniel, l. c. T. I. p. 15 u. Thomasii Opp. l. c. p. 404.

9. **Aeterne rex altissime.** Am Himmelfahrtsfest. Nach Mone (Bd. I. S. 228) ursprünglich von Ambrosius verfaßt, aber von Spätern umgestaltet. Vgl. Daniel, l. c. T. I. p. 196 u. Thomasii Opp. l. c. T. II. p. 372.

10. **Ales diei nuntius.** In den **Laudes** der **feria tertia.** Von Prudentius Clemens, dem größten der christlichen Dichter, im Jahr 348 n. Chr. in Spanien, wahrscheinlich zu Saragossa, geboren, Advokat, Statthalter, unter Kaiser Theodosius I. wohl Präfektus

Prätorio, zog sich später vom öffentlichen Leben zurück, um sich ganz der Ascese und frommen Poesie zu widmen; starb im J. 413. Die neuesten Ausgaben seiner Werke sind von Obbarius 1844 (Tübingen bei Laupp) und von Dressel (Leipzig 1860). Der vorliegende Hymnus ist der erste seiner Kathemerinen (καθ' ἡμέραν). Vgl. Daniel, T. I. p. 119. Thomasii Opp. T. II. p. 411.

11. Alma redemtoris mater. Im Completorium; von Hermannus Contractus, aus dem Geschlechte der Grafen von Vöhringen, Mönch zu Reichenau, gest. 1054. Vgl. Daniel, T. II. p. 318. Thomasii Opp. T. II. p. 403. Eine Nachahmung davon findet sich bei Mone, Bd. II. S. 200.

12. Alto ex Olympi vertice. Am Kirchweihfest. Von einem Unbekannten, aus dem 10—15. Jahrh. Fortsetzung von Coelestis urbs Jerusalem s. unten, Nr. 30.

13. Antra deserti. Am Feste Joh. Bapt. von Paulus Diakonus im 8. Jahrh. Stück des Hymnus: Ut queant laxis s. unten Nr. 164.

14. Aspice, infami Deus ipse ligno. Am Feste Passionis Dni. fer. VI. post Sexag. Unbekannt. 16—18. Jahrh.

15. Aspice ut verbum Patris, aus dem Offic. de oratione Dni in monte Oliveti (fer. III. p. Dom. Septuag.). Verf. unbekannt. 16—18. Jahrh.

16. Athleta Christi nobilis. Am 18. Mai festo S. Venantii, gemartert als Knabe i. J. 250. Verf. unbekannt. Fortsetzung von Martyr Dei Venantius, s. unten Nr. 89.

17. Auctor beate seculi. Am Herz-Jesu-Fest. Verf. unbekannt; 16—18. Jahrh.

18. Audi benigne conditor. In der Fastenzeit. Von Papst Gregor d. Gr. † 604. Mone, Bd. I. S. 95 f. Daniel, T. I. p. 178. Thomasii Opp. T. II. p. 362.

19. Audit tyrannus anxius. Am Feste der unschuldigen Kinder. Von Prudentius Clemens, s. oben Nr. 10. Ein Theil seiner zwölften Kathemerinen. Vgl. Thomasii Opp. T. II. p. 356.

20. Aurora coelum purpurat. An den Sonntagen nach Ostern. Von einem alten Nachahmer des hl. Ambrosius. Der ursprüngliche Text, mit Aurora lucis rutilat beginnend, bei Thomasii Opp. l. c. p. 371. Mone, Bd. I. S. 190, wo sich auch Erklärung und Texteskritik findet. Mone benützte eine irische Handschrift aus dem neunten Jahrhundert.

21. **Aurora jam spargit polum.** In den Laudes des Samstags. Von einem alten Nachahmer des Ambrosius. Daniel, T. I. p. 56. Thomasii Opp. T. II. p. 413.

22. **Ave maris stella.** An Marienfesten. Oft dem Venantius Fortunatus, christlichem Dichter und Bischof zu Poitiers, gest. ums Jahr 600, zugeschrieben. So auch von Cardinal Thomasi a. a. O. S. 384. Nach Daniel, T. I. p. 204 stammt dieser Hymnus aus dem 6—9. Jahrh.; nach Mone, T. II. p. 217 ist er viel jünger, weil Stellen aus Alma redemtoris mater enthaltend. Amplifikationen und altdeutsche Uebersetzungen bei Mone, Thl. II. S. 216—228. Daniel, T. I. p. 204.

23. **Ave regina coelorum.** Im Completorium. Verf. unbekannt. 10—15. Jahrh. Fortsetzung von Coelestis urbs Jerusalem. Daniel, T. II. p. 319.

24. **Beata nobis gaudia.** An Pfingsten. Nach Daniel, T. I. p. 6 von St. Hilarius Pictaviensis (lat. Kirchenlehrer und Bischof von Poitiers, † 379). Vezzosi in s. Noten zu Thomasii Opp. T. II. p. 374 bemerkt jedoch, daß der Cod. Vat. 82 diesen Hymnus dem hl. Ambrosius zuschreibe, und Mone (Bd. I. S. 239) erklärt den Hymnus Jam Christus astra ascenderat, zu dem der unsrige eigentlich eine Art Anhang bildet, als ein Werk des hl. Ambrosius mit spätern Verderbnissen. Dieser Anhang Beata nobis gaudia scheint jedoch nicht selbst von Ambrosius herzurühren, denn er hat bereits Reime und Accentuation (statt der Silbenmessung), wie schon Mone, Bd. I. S. 241, bemerkte. In dem Hymnarium (von Daniel) mit Vorwort von Moll wird dieser Hymnus ins 7. Jahrhundert versetzt.

25. **Beate pastor Petre.** An Peter und Paul, an Petri Stuhlfeier &c., von Elpis, erster Gemahlin des Boethius, der aus Rom gebürtig, später erster Staatsmann des ostgothischen Königs Theoderich war, Verfasser des berühmten Werkes de consolatione philosophiae, ums Jahr 524 zu Pavia hingerichtet.

26. **Christe sanctorum decus angelorum.** An den Tagen Gabriels, Michaels, Raphaels. Von Rabanus Maurus, Erzbischof von Mainz, † 856. Vgl. Mone, Thl. I. S. 444. Daniel, T. I p. 218. Thomasi, p. 397.

27. **Christo profusum sanguinem.** In der Matutin des Commune plur. martyrum. Mit verändertem Anfang wörtlich aus

dem Hymnus Aeterna Christi munera entnommen, dessen Abfassung von Ambrosius oben Nr. 5 in Zweifel gezogen wurde.

28. Cives beatae patriae, in der ersten Vesper des Festes SS. Reliquiarum, wie dieses Fest selbst neu, Verfasser unbekannt.

29. Coelestis agni nuptias. Am 19. Juni, festo S. Julianae de Falconeriis, von Francesco Lorenzini aus Florenz, Biograph der hl. Juliana, a. 1719.

30. Coelestis urbs Jerusalem. Am Kirchweihfest. Von einem Unbekannten zwischen 10—15. Jahrh. Daniel, T. I. p. 239. Vgl. oben Nr. 12.

31. Coeli Deus sanctissime. In der Vesper der feria IV. Ambrosianisch (d. i. von einem alten Nachahmer des Ambrosius). Vgl. Mone, I, 378. Daniel, T. I. p. 60.

32. Coelitum Joseph decus. Am 19. März und am Patrocinium S. Josephi. Verf. unbekannt. 16—18. Jahrh.

33. Coelo redemtor praetulit. Am Fest der Mutterwürde Mariä, 2. Sonntag im Oktober. Verf. unbekannt. 16—18. Jahrh.

34. Consors paterni luminis. In der Matutin der feria III. Von Ambrosius; sein 10ter Hymnus. Daniel, T. I. p. 27.

35. Cor, arca legem continens. Am Herz-Jesu-Fest. Verf. unbekannt. 16—18. Jahrh.

36. Corpus domas jejuniis. Fortsetzung von Gentis Polonae gloria; s. unten Nr. 54.

37. Creator alme siderum. Im Advent. Von einem alten Nachahmer des Ambrosius. Daniel, T. I. p. 74. Im ursprünglichen Texte: Conditor alme siderum; überarbeitet, schon der ursprüngliche Text ist 200 Jahr jünger als Ambrosius, s. Mone, Bd. I. S. 49 f.

38. Crudelis Herodes. An Epiphanie. Von Sedulius (vgl. Nr. 1 oben) mit einigen Aenderungen. Der alte Text beginnt: Hostis Herodes impie. Vgl. Daniel, T. I. p. 147. Thomasii Opp. T. II. p. 359.

39. Crux fidelis inter omnes. An der Dom. Passionis. Ein Theil von Pange lingua gloriosi lauream certaminis. Von Venantius Fortunatus (s. oben Nr. 22).

40. Custodes hominum psallimus angelos. Am Schutzengelfest. Von Cardinal Robert Bellarmin † 1621.

41. Decora lux. An St. Peter und Paul. Von Elpis (s. oben Nr. 25) mit starken Aenderungen. Der alte Text beginnt Aurea luce. Vgl. Daniel, T. I. p. 156. Thomasii Opp. T. II. p. 389.

42. **Deus tuorum militum.** Im **Commune unius martyris** und an vielen einzelnen Martyrerfesten. Von einem alten Nachahmer des Ambrosius, wohl bald nach Ambrosius gedichtet, ähnlich wie **Aeterna Christi munera** oder **Rex gloriose martyrum.** Vgl. Mone, Bd. III. S. 150 f. Daniel, T. I. p. 109. Thomasii Opp. T. II. p. 400.

43. **Domare cordis impetus.** Am Feste der hl. Elisabeth von Portugal (8. Juli). Von Papst Urban VIII. † 1644.

44. **Dum nocte pulsa lucifer.** Am Feste des hl. Venantius (18. Mai), Fortsetzung von **Martyr Dei Venantius**, s. unten Nr. 89.

45. **Ecce jam noctis tenuatur umbra.** In den Laudes des Sonntags. Von Papst Gregor d. Gr. † 604. Vgl. Daniel, T. I. p. 177. Thomasi, l. c. p. 410.

46. **Egregie doctor Pauli.** An Peter und Paul und am 25. Januar, festo conversionis S. Pauli. Von Elpis, s. oben Nr. 25.

47. **En clara vox redarguit.** Im Advent. Von einem alten Nachahmer des Ambrosius. Daniel, T. I. p. 76. Der ursprüngliche Text, mit **Vox clara ecce intonat** beginnend, bei Thomasi, l. c. p. 379.

48. **En ut superba criminum.** Am Herz-Jesu-Fest. Verfasser unbekannt, aus dem 16—18. Jahrhundert. Vgl. Nr. 35.

49. **Ex more docti mystico.** In der Matutin des Sonntags. Daniel, T. I. p. 96. In der Manier des heil. Ambrosius, s. Thomasi, l. c. p. 361. „Das Lied ist von Gregor d. Gr., es hat nicht nur seine Behandlung der Zahlenmystik (vgl. seine homil. in evang. 2, 24, 4 u. 2, 31, 6), sondern auch die Art seiner Lehren und Predigten", so Mone, Bd. I. S. 95. In dem Hymnarium (von Daniel) mit Vorwort von Moll wird dieser Hymnus ins 7—9. Jahrhundert verlegt.

50. **Exite filiae Sion.** Am Fest der Dornenkrone. Verfasser unbekannt; aus dem 16—18. Jahrhundert.

51. **Exultet orbis gaudiis.** An Aposteltagen. Von einem Unbekannten aus dem 10—15. Jahrh. Daniel, T. I. p. 247.

52. **Festivis resonent.** Am Feste **sanguinis Dei.** Verfasser unbekannt. 16—18. Jahrh.

53. **Fortem virili pectore.** Im **Commune non Virginum.** Von Cardinal Silvius Antonianus, † 1603, bei Recognition des Breviers unter Clemens VIII. Vgl. Thomasi, l. c. p. 403.

54. Gentis Polonae gloria. Am 20. Okt. festo S. Joann. Cantii. Verf. unbekannt, aus dem 18. Jahrh.

55. Gertrudis arca Numinis. Am 17. Nov. festo S. Gertrud. Verf. unbekannt. Mittelalter.

56. Gloriam sacrae celebremus omnes Sindonis. Fest des Grabtuchs Christi. Feria VI. post Dom. II. Quadrag. Verf. unbekannt. 16—18. Jahrh.

57. Haec est dies, qua candida. Am 15. Okt. festo S. Theresiae. Von Urban VIII. † 1644.

58. Hominis superne conditor. In der Vesper der fer. VI. Ambrosianisch.

59. Hujus oratu, Deus alme. Im Comm. non Virg. Ein Theil von Virginis proles s. unten Nr. 171.

60. Jam Christus astra ascenderat. An Pfingsten. Ambrosianisch. Daniel, T. I. p. 64. Thomasi, l. c. p. 374. Nach Mone (Th. I. S. 239) wirklich von Ambrosius, aber theilweise verdorben. Mone restituirt den ursprünglichen Text.

61. Jam faces lictor ferat. Am Tag S. Johann. Nep. Verf. unbekannt, aus dem 18. Jahrh.

62. Jam lucis orto sidere. Zur Prim. Von einem alten Nachahmer des Ambrosius; vgl. Thomasi, l. c. p. 413. Daniel, T. I. p. 56.

63. Jam noctis umbras Lucifer. Am 13. Febr. festo S. Cathar. de Riccis. Verf. unbekannt, aus dem 18. Jahrh.

64. Jam sol recedit igneus. Am Trinitätsfest und in der Vesper des Samstags. Nach dem 11. Hymnus des hl. Ambrosius, der also beginnt: O lux beata trinitas. Vgl. Daniel, T. I. p. 36. Einen ähnlichen Hymnus von Magnus Felix Ennodius, Bischof von Pavia † 521, theilte Thomasi, l. c. p. 421 mit.

65. Jam toto subitus vesper eat polo. Am Fest der sieben Schmerzen. Verf. unbekannt, aus dem 16—18. Jahrh.

66. Jesu corona celsior. Im Commune Confessoris non Pontif. Von einem Nachahmer des Ambrosius. Daniel, T. I. p. 110. Thomasii Opp. T. II. p. 402.

67. Jesu corona virginum. Im Commune Virginum und an vielen einzelnen Jungfrauenfesten. Von einem Nachahmer des Ambrosius. Daniel, T. I. p. 112. Thomasi, p. 402.

68. Jesu decus angelicum. Am Namen-Jesu-Fest. Ein Theil von Jesu dulcis memoria s. Nr. 70.

69. **Jesu dulcis amor** meu
Jahrh. Vgl. Nr. 56.

70. **Jesu dulcis** memoria.
~~hard † 1153.~~ Mone, Th. '

71. **Jesu redemtor** o:
Conf. Pont. Von einem `
Daniel, T. I. p. 249.

72. **Jesu redemtor**
einem alten Nachahmer
Der ursprüngliche Te:
l. c. p. 352.

73. **Jesu** rex
Hymnus des hl. 2

74. **Immens**
einem Nachahme:
Mone, Thl. I

75. **In** p
Nepom. Be

76. In
unbekannt;
l. c. p. 4

77.
unbekan

7
unbek

der
T.

f

(s. oben Nr. ...).
certaminis, s. unten Nr. 1v

Mittelalter. Findet sich schon in einer Carlsruher Handschrift aus dem 14. Jahrh. Bester Text bei Mone I, 175 f.

112. Pater superni luminis. Am 22. Juli festo S. Magdal. Wird dem hl. Odo von Clugny zugeschrieben. Ist vielleicht von Bellarmin, durch den er ins Brevier kam.

113. Placare Christi servulis. Am Feste Gabriels und aller Heiligen. Aus dem späten Mittelalter. Daniel, T. I. p. 255.

114. Praeclara custos virginum. Am Feste der Reinigkeit Mariä. Verf. unbekannt. 16—18. Jahrh.

115. Primo die, quo Trinitas. In der Matutin des Sonntags. Von Gregor d. Gr. † 604; mit Aenderungen. Vgl. Daniel, T. I. p. 175. Thomasi, l. c. p. 406.

116. Quaenam lingua tibi, o lancea. Am Feste der lancea. Verf. unbekannt. 16—18. Jahrh.

117. Quem terra, pontus, sidera. An Marienfesten. Von Venantius Fortunatus s. Nr. 22; mit Aenderungen. Mone, Thl. II. p. 128. Daniel, T. I. p. 172. Thomasi l. c. p. 383.

118. Quicumque certum quaeritis. Aus der ersten Vesper des Festes Cordis Jesu am Freitag nach der Fronleichnamsoktav. Verfasser unbekannt; jung, wie dieses Fest selbst.

119. Quicumque Christum quaeritis. Am 6. August, festo transfigurationis (Verklärung), von Prudentius Clemens, Cathemer. Nr. XII. (s. oben Nr. 10) Vgl. Daniel, T. I. p. 135. Thomasi, l. c. p. 392.

120. Quodcumque in orbe nexibus. An Petri Stuhlfeier ꝛc. Fortsetzung von Miris modis repente liber, s. oben Nr. 91.

121. Rector potens verax Deus. Zur Sept. Nach Weise des hl. Ambrosius. Daniel, T. I. p. 51. Thomasi, l. c. p. 417.

122. Regali solio fortis Iberiae. Am Feste des hl. Hermenegild (13. April). Von Papst Urban VIII. † 1644.

123. Regina coeli laetare. Zur Complet. Verfasser unbekannt. Aus dem 10—15. Jahrhundert. Daniel, T. II. p. 319.

124. Regis superni nuntia. Am Feste der hl. Theresia (15. Okt.). Von Papst Urban VIII. † 1644.

125. Rerum creator optime. Zur Matutin der feria IV. Von einem alten Nachahmer des hl. Ambrosius, etwa von Gregor d. Gr. s. Mone, Bd. I. S. 377. Vgl. Daniel, T. I. p. 53. Thomasi, l. c. p. 407.

126. **Rerum Deus tenax vigor.** Zur Non. Von einem alten Nachahmer des Ambrosius. Daniel, T. I. p. 52. Thomasi, l. c. p. 418.

127. **Rex gloriose martyrum.** Im Communi martyrum. Von einem Unbekannten aus dem Beginn des Mittelalters. Nach Mone (lat. Hymnen, Bd. III. S. 143) vielleicht schon aus dem 6. Jahrh. Daniel, T. I. p. 248.

128. **Rex sempiterne coelitum.** In der Matutin des Sonntags. Von einem alten Nachahmer des hl. Ambrosius. Daniel, T. I. p. 85. Der ursprüngliche Text lautet: **O rex aeterne Domine.**

129. **Sacras reliquias,** am Feste der hl. Reliquien, wie oben Nr. 28.

130. **Sacris solemniis juncta sint gaudia.** Am Fronleichnamsfest. Von Thomas v. Aquin. Daniel, T. I. p. 252.

131. **Saepe dum Christi populus.** Am Feste B. V. M. sub titulo Auxilium Christianorum am 24. Mai, gestiftet von Pius VII. zum Andenken an seine französische Gefangenschaft. Verf. unbekannt, neu. 19. Jahrh.

132. **Saevo dolorum turbine.** Am Feste Passionis Domini. Verf. unbekannt. 16—18. Jahrh.

133. **Salutis aeternae dator.** An Allerheiligen. Verf. unbekannt. Aus dem späteren Mittelalter. Daniel, T. I. p. 297.

134. **Salutis humanae sator.** An Himmelfahrt Christi. Von einem alten Nachahmer des hl. Ambrosius. Daniel, T. I. p. 63.

135. **Salve regina.** Zur Complet. Nach Trittenheim von Hermannus Contraktus, nach Durandus von Petrus v. Monsoro, Bischof v. Compostella. Daniel, T. II. p. 321. Variationen darüber bei Mone, Th. II. S. 208 ff.

136. **Salvete Christi vulnera.** Am Feste des hl. Blutes Christi. Verf. unbekannt. 16—18. Jahrh.

137. **Salvete clavi et lancea.** Am Feste der lancea etc. Verf. unbekannt. 16—18. Jahrh.

138. **Salvete flores martyrum.** Am festo innocentium. Aus Cathemer. N. XII. des Prud. Clemens (s. oben Nr. 10). Vgl. Daniel, T. I. p. 124.

139. **Sancta mater istud agas.** Am Feste der 7 Schmerzen. Ein Stück aus Stabat mater s. unten Nr. 144.

140. **Sanctorum meritis inclyta gaudia.** Aus dem Comm. plur. martyr. Von einem Unbekannten aus dem 6—9. Jahr-

hundert. Vgl. Daniel, T. I. p. 203. Schon Hinkmar von Rheims (9. Jahrh.) erwähnt diesen Hymnus in seiner Schrift de non trina deitate, mit dem Beisatz, er habe dessen Verfasser nicht erfahren können. Thomasii Opp. T. II. p. 401.

141. Solemne laudis canticum. Am Feste der hl. Katharina von Riccis (14. Febr.). Verf. unbekannt; aus dem 18. Jahrh.

142. Somno refectis artubus. Zur Matutin der feria II. Von Ambrosius. Sein 9. Hymnus. Vgl. Daniel, T. I. p. 26. Thomasi, p. 407.

143. Splendor paternae gloriae. Zu den Laudes der feria II. Von Ambrosius. Sein 7. Hymnus. Vgl. Mone, Bd. I. S. 373 ff. Daniel, T. I. p. 24. Thomasi, l. c. 1. 410.

144. Stabat mater dolorosa. Am Sieben-Schmerzenfest. Nach Wadding von Giacopone da Todi oder Jacoponus, einem Schüler des hl. Franz von Assisi im 13. Jahrh. Ein Codex der Universitätsbibliothek zu Utrecht führt diesen Hymnus unter den Werken des heil. Bernhard auf. Vgl. Göttinger gelehrte Anz. 1837. Dezbr. Textes-kritik und alte Uebersetzung bei Mone, Bd. II. S. 147 ff. und Daniel, T. II. p. 131, wo eine ganze Abhandlung.

145. Summae Deus clementiae. Am Siebenschmerzenfest im Sept. Verf. unbekannt. 16—18. Jahrh.

146. Summae parens clementiae. Am Samstag zur Matutin. Von einem Nachahmer des Ambrosius. Daniel, T. I. p. 34. Thomasi gibt l. c. p. 408 einen etwas andern Text, mit summae Deus clementiae beginnend, und angeblich von Ambrosius herrührend.

147. Summae parens clementiae. Am Trinitätsfest. Zusammenstellung von Strophen aus dem obigen und andern Wochentaghymnen. Die ganze erste Strophe ist aus dem obigen Hymnus.

148. Summi parentis filio. Am Herz-Jesu-Fest, am Freitag nach der Fronleichnamsoktav, wie oben Nr. 118.

149. Summi parentis unice. Am 22. Juli festo S. Magdal. Von Odo von Clugny † 942.

150. Te deprecante corporum. Schluß v. Gentis Polonae s. oben Nr. 54.

151. Te Deum laudamus. Matutin des Sonntags. Angeblich von Ambrosius; wohl noch älter. Daniel, T. II. p. 276, wo sich eine Abhandlung darüber findet.

152. Te Joseph celebrent agmina. Am Feste des hl. Joseph. Verf. unbekannt; aus dem 16—18. Jahrhundert.

153. Te lucis ante terminum. Zur Complet. Von einem alten Nachahmer des Ambrosius. Daniel, T. I. p. 52. Thomasi, l. c. p. 423.

154. Te mater alma Numinis. Am Fest der Mutterwürde Mariä (2. Sonntag im Oktober). Verf. unbekannt; aus dem 16—18. Jahrhundert.

155. Te redemtoris dominique nostri; am Feste Mariä Hülf (s. oben Nr. 131). Verfasser unbekannt; neu.

156. Te splendor et virtus patris. Am St. Michaelsfest. Von Rabanus Maurus, Erzbischof von Mainz, † 856 (s. oben Nr. 26).

157. Telluris alme conditor. Aus der Vesper der feria III. Von einem alten Nachahmer des Ambrosius. Daniel, T. I. p. 59. Einen theilweise verschiedenen, den ursprünglichen Text gibt Mone, Bd. I. S. 376, und hält Gregor d. Gr. für den Verfasser. Der alte Text findet sich auch bei Thomasi, l. c. p. 422.

158. Tibi Christe splendor patris. Am Feste St. Raphael (24. Oktober). Ebenfalls von Rabanus Maurus; nur andere Form von Te splendor etc. (Nr. 156). Vgl. Daniel, T. I. p. 220. Ein ähnlicher Hymnus bei Mone, Bd. I. S. 440 f. und Thomasi, l. c. 397.

159. Tinctam ergo Christi sanguine. Am Feste der lancea etc. Verfasser unbekannt; aus dem 16—18. Jahrhundert.

160. Tristes erant Apostoli. An Apostelfesten. Zweite Hälfte von Aurora coelum purpurat, s. oben Nr. 20.

161. Tu natale solum protege. Am Feste der hl. Martina (30. Januar). Von Papst Urban VIII. † 1644.

162. Tu Trinitatis unitas, mit der zweiten Strophe Nam lectulo consurgimus etc. Zur Matutin der feria VI; von einem alten Nachahmer des Ambrosius; wohl von Gregor d. Gr. Mone, Bd. I. S. 380. Thomasi, l. c. p. 408.

163. Tu Trinitatis unitas, mit der zweiten Strophe Ortus refulget lucifer etc. Zu den Laudes des Trinitätsfestes; theilweise mit dem Vorigen identisch; wohl Nachahmung desselben.

164. Ut queant laxis. Am Feste des hl. Johannes Baptista (24. Juni). Von Paulus Diakonus, eigentlich Paul Warnefrid, einem Gelehrten am Hofe Carls d. Gr., Verf. der Historia Longobardorum (s. oben Nr. 13 u. 100). Vgl. Daniel, T. I. p. 209. Thomasi, l. c. p. 387.

165. **Veni creator spiritus.** An Pfingsten. Gewöhnlich Carl d. Gr. zugeschrieben. Aber einzelne Handschriften dieses Liedes sind älter als Carl. Wahrscheinlich ist Gregor d. Gr. der Verfasser. Mone, Bd. I. S. 242. Daniel, T. I. p. 213. Thomasi, l. c. p. 375.

166. **Venit e coelo mediator almo.** Am Feste der Todesangst Jesu auf dem Oelberg (Dienstag nach Septuagesimä). Verf. unbekannt; aus dem 16—18. Jahrhundert.

167. **Verbum supernum prodiens e patris aeterni sinu.** Zur Matutin im Advent. Den ursprünglichen Text geben Mone, Bd. I. S. 48 und Thomasi, l. c. p. 379. Von einem alten Nachahmer des hl. Ambrosius; wohl aus der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts, s. Mone, Bd. I. S. 49.

168. **Verbum supernum prodiens, nec patris linquens dexteram.** Zu den Laudes des Fronleichnamsfestes. Von Thomas von Aquin. Daniel, T. I. p. 254. Thomasi, l. c. p. 317.

169. **Verbum supernum prodiens, salvare quod perierat.** Am Feste der lancea etc. Verfasser unbekannt. Unveränderter Text bei Mone, Bd. I. S. 376 f. aus einer Handschrift des 14. Jahrh.

170. **Vexilla regis prodeunt.** An Kreuzerfindung, Kreuzerhöhung und am Passionssonntage. Von Venantius Fortunatus (s. oben Nr. 22). Vgl. Daniel, T. I. p. 160. Thomasi, l. c. p. 364.

171. **Virginis proles.** Aus dem Commune virginum. Nach der Weise des hl. Ambrosius von einem Unbekannten im Mittelalter. Daniel, T. I. p. 250. Thomasi l. c. p. 403.

172. **Virgo virginum praeclara.** Ein Stück aus Stabat mater dolorosa; s. oben Nr. 144.

173. **Vix in sepulchro conditur.** Am Feste des hl. Johannes Nepom. (16. Mai.) Verfasser unbekannt; aus dem 18. Jahrhundert.

II. Poetische Stücke im Missale.

1. **Dies irae.** In der Missa pro defunctis. Von Thomas v. Celano, Schüler des hl. Franz v. Assisi, † ums Jahr 1250. Vgl. Daniel, T. II. p. 102 sqq., wo sich eine ausführliche Abhandlung über dieses Lied findet.

2. **Exultet jam angelica turba.** Am Charsamstag. Wird dem hl. Augustin zugeschrieben. Vgl. Daniel, T. II. p. 312, wo sich von p. 303 an eine Abhandlung darüber findet.

3. **Gloria in excelsis Deo,** sehr alt; rhythmisch. Vorambrosianisch, s. Daniel, T. II. p. 267 sqq.

4. **Gloria, laus et honor.** Am Palmsonntag zur Procession. Von Theodulf, B. v. Orleans † 821. Vgl. Daniel, T. I. p. 215.

5. **Lauda Sion.** Am Fronleichnamsfest. Von Thomas v. Aquin. Vgl. Mone, Bd. I. S. 276 ff. Daniel, T. II. p. 97.

6. **Salve sancta parens.** Ist der **Introitus Missae** an Marienfesten. Von Sedulius im 5. Jahrh. (**operis paschalis liber II**). Vgl. oben unsere Bemerkungen zu dem Hymnus: **A solis ortus etc.** Nr. 1 im Brevier.

7. **Stabat mater dolorosa,** s. oben unter den Hymnen des Breviers Nr. 144.

8. **Veni sancte spiritus.** An Pfingsten. Von dem französ. Könige Robert, Sohn des Hugo Capet († 1031). Mone, Bd. I. S. 244. Vgl. Daniel, T. II. p. 35.

9. **Victimae paschali.** An Ostern. Vgl. Daniel, T. II. p. 95. Eine besondere Abhandlung darüber von Grieshaber, Professor in Rastadt, 1844, theilweise aufgenommen von Daniel, T. III. p. 287. Damals kannte man den Verfasser noch nicht. Neuestens zeigte Schubiger (Sängerschule von St. Gallen), daß eine Handschrift im Kloster Einsiedeln (aus dem 11. Jahrh.) den Hofkaplan Conrads II. (11. Jahrh.), Namens Wipo, als Verf. angibt.

III. Religiöse Hymnen, die nicht ins Officium aufgenommen, aber sonst in der Kirche vielfach gebraucht sind.

1. **A solis ortus cardine etc.,** mit der zweiten Strophe: **Gaudete quidquid gentium.** Wie wir oben in I, 1 sahen (S. 303), haben wir auch von Sedulius einen Hymnus, der mit den Worten beginnt: **A solis ortus cardine,** ja die ganze erste Strophe gleichlautend hat, und erst mit Beginn der zweiten abweicht. Sedulius scheint hiebei den jetzt in Frage stehenden Hymnus nachgeahmt zu haben, der wahrscheinlich dem hl. Ambrosius angehört. Die Mau-

riner haben ihn zwar nicht aufgenommen, aber schon Ildephons von Sevilla (sermo de parturitione et purgatione S. Mariae, in der Bibliotheca max. PP. T. XII. p. 573) erklärt den hl. Ambrosius für den Verfasser, und auf die Autorität des hl. Ildephons haben sonst auch die Mauriner gebaut. Vgl. Thomasii Opp. ed. Vezzosi, T. II. p. 382. Daniel, T. I. p. 21.

2. Ad perennis vitae fontem. Von Peter Damiani († 1072) nach den Betrachtungen des hl. Augustin. Mone, latein. Hymnen Bd. I. S. 424 hält das Lied für viel älter, nur 100 Jahre später als Augustin. Daniel, T. I. p. 116. In der Ausgabe der Werke Damianis, Paris 1743, T. IV. p. 31.

3. Adversa mundi tolera. Von Thomas von Kempen.

4. Agnoscat omne seculum. Von Venantius Fortunatus, s. oben unter den Hymnen des Breviers, S. 306 Nr. 22. und Thomasi, l. c. p. 353.

5. Anima Christi sanctifica me. In der gratiarum actio post missam. Schon in Andachtsbüchern des 15. Jahrh. Daniel, T. I. p. 345.

6. Bis ternas horas. Vielleicht von Ambrosius. Daniel, T. I. p. 23. Thomasi, l. c. p. 416.

7. Christi corpus ave; von Anselm von Canterbury, † 1109. Vgl. Mone, Thl. I. S. 281.

8. Crux benedicta nitet von Venantius Fortunat. (s. Nr. 4). Daniel, T. I. p. 168. Thomasi, l. c. p. 433.

9. Deus creator omnium. Von Ambrosius, sein Hymnus Nr. 2 der Mauriner Ausgabe s. Mone, Th. I. S. 381. Daniel, T. I. p. 17.

10. Hora novissima. Verf. unbekannt. 16—18. Jahrh.

11. Hymnum dicit (dicat) turba fratrum. Nach Daniel, T. I. p. 191. aus dem 6. Jahrh. Thomasi aber bemerkt (l. c. p. 405 Not. a): hic hymnus ab Hincmaro lib. De non trina Deitate vocatur: *Hymnus Evangelicus pulcherrime compositus a S. Hilario episcopo Pictaviensi*; namentlich citire Hinkmar die Verse: Pane quino, pisce bino quinque pascit millia, et refectis fragmenta coenae ter quaternis corbibus.

12. Jam moesta quiesce querela. Bei Leichenbegängnissen. Aus der 10. Kathemerine des Prudentius Clemens, V. 116—127 (s. oben die Bemerkungen zu Nr. 10 der Hymnen des Breviers). Vgl. Daniel, T. I. p. 137.

13. Jam surgit hora tertia. Von Ambrosius; sein Hymnus Nr. 3 in der Mauriner Ausgabe. Daniel, T. I. p. 18. Thomasi, l. c. p. 414 sq.

14. Illuminans altissimus. Von Ambrosius; sein Hymnus Nr. 5 der Mauriner Ausgabe. Daniel, T. I. p. 19. Thomasi, l. c. p. 357.

15. Media vita in morte sumus. Von St. Notker Balbulus, Mönch in St. Gallen, † 912. Mone, Th. I. S. 397 f. Daniel, T. II. p. 329.

16. Mediae noctis; von einem alten Nachahmer des hl. Ambrosius, s. Thomasi, l. c. p. 404.

17. O Christe pendens arbore. Von St. Aloys v. Gonzaga, s. Pachtler, die Hymnen &c. S. 412.

18. O Deus, ego amo te, nam prior, von St. Ignatius v. Loyola † 1556. s. Pachtler, a. a. O. S. 387.

19. O Deus, ego amo te, nec amo te. Von St. Franz Xaver, s. Pachtler, a. a. O. S. 389.

20. Omni die dic Mariae. Von St. Casimir † 1483.

21. Salve caput cruentatum, totum spinis coronatum. Von St. Bernhard. Daniel, T. I. p. 232.

22. Veni redemtor gentium. Von einem Nachahmer des hl. Ambrosius. Daniel, T. I. p. 12.

Wichtigere Literatur.

1. Clichtovaeus, Jodocus, elucidatorium ecclesiasticum, ad officium ecclesiae pertinentia planius exponens, Paris 1515. Basil. 1517. 1519. Venetiis 1555. sehr wichtig.

2. Poëtarum veterum eccles. opera ed. Fabricius. Basil. 1564.

3. Josephi Mariae Thomasii (Cardinal) Opera omnia. T. II. continens Psalterium. Romae 1747. p. 351—434. Hauptwerk.

4. Anthologie christlicher Gesänge aus allen Jahrhunderten der Kirche nach der Zeitfolge geordnet und mit geschichtlichen Bemerkungen begleitet von Aug. Jak. Rambach, Prediger im Hamburg. 1817.

5. Lauda Sion. Altchristliche Kirchenlieder ꝛc. von Carl Simrock. Cöln 1850.

6. Schlosser, die Kirche in ihren Liedern durch alle Jahrhunderte. 2 Bde. Mainz 1851, 2te Aufl. Freiburg 1863, sehr gut.

7. Die Hymnen der kathol. Kirche im Versmaße übersetzt von Pachtler, sehr gut. Mainz 1853.

8. Die Werke von Daniel, (Thes. hym.) und Mone (d. lat. Hymnen) sind schon oben erwähnt worden.

15.

Zur Archäologie des Kelches.

Um die Zeit der Geburt Christi finden wir im häuslichen Leben sowohl der orientalischen als der abendländischen Völker Eß- und Trinkgeschirre der verschiedensten Art aus Thon, Stein, Holz, Erz, Silber und Gold, mit zahllosen Abstufungen in Betreff des Kunst- und Materialwerthes. Jünger als alle diese sind die gläsernen Gefässe, welche kurz vor der Zeit der Geburt Christi noch zu den höchsten Luxusartikeln gehörten und nur an wenigen Orten, namentlich auf der Insel Lesbos und in Aegypten fabricirt wurden. Der Erste, der unter den Römern von gläsernen Bechern spricht, ist der Dichter Martial ums Jahr 80 n. Chr. (Epigr. lib. XI, 15 u. lib. XII, 4.). Da man nun gerade um seine Zeit, ja schon früher, unter Kaiser Tiberius, auch in Italien Glas zu bereiten anfing, und damit gläserne Gefässe viel wohlfeiler wurden als früher, so verbreiteten sie sich wegen ihrer Reinlichkeit, Schönheit und namentlich auch weil sie keinen Rost und Grünspan 2c. zuließen, mit gewisser Schnelligkeit selbst bei den niedern Ständen und verdrängten insbesondere alle metallenen Gefässe mit Ausnahme der silbernen und goldenen, die um so mehr wieder Gegenstände des Luxus wurden, je mehr das Glas im Preise sank. So kam es, daß schon zu Tertullian's Zeit (um's Jahr 200 nach Chr.) Eß- und Trinkgeschirre aus Erz nur mehr zu den Antiquitäten gehörten und er in seiner Schrift **de habitu muliebri c. 5.** sagen konnte: **quaedam esui et potui vascula ex aere adhuc servat** *memoria antiquitatis*. — Bei der allgemeinen Verbreitung der gläsernen Gefässe, besonders als Trinkgeschirre, würde, wenn wir auch kein positives Zeugniß aufzuweisen hätten, schon von selbst die Wahrscheinlichkeit dafür sprechen, daß auch die gottesdienstlichen Kelche der alten Christen meistens von Glas waren. Eher könnte man rücksichtlich der Patenen oder

δίσκοι zweifeln, d. h. jener runden Teller, die zum Auflegen der Abendmahlsbrote bestimmt waren; aber gerade das allerälteste Zeugniß für die Anwendung des Glases bei Kirchengefäßen spricht von den Patenen. In der uralten Biographie des Papstes Zephyrin nämlich, der von 202—219 n. Chr. pontificirte, lesen wir: „er habe befohlen, daß die ministri (Diakonen) patenas vitreas ante sacerdotes in ecclesiam portarent" [1]). Wir wissen nun freilich nicht, von wem diese Nachricht über Zephyrin im Pontifikalbuch herrühre, aber jedenfalls ist sie sehr alt und hat, zumal bei ihrer monumentalen Einfachheit und Kürze, die Präsumtion für sich, eine amtliche Aufzeichnung aus der Zeit Zephyrins selbst oder gleich nach dessen Tode zu sein. Von den gläsernen Patenen aber schließen wir natürlich auch auf gläserne Kelche, da die Anwendung des Glases bei Trinkgeschirren häufiger war und ist, als bei Tellern. — Ein weiteres Zeugniß für gläserne Kelche geben uns die Nachrichten über den Gnostiker Markus, einen Schüler Valentins und Haupt der Markosianer, der um's Jahr 160—170 n. Chr. blühte. Sein Zeitgenosse Irenäus (adv. haereses lib. I. c. 13, 2) erzählt von ihm, wie er die Leute durch angebliche Wunder getäuscht habe. Er habe beim Abendmahl den Kelch mit weißem Wein gefüllt und nach Verrichtung eines längern Gebets sei der Wein ganz roth erschienen, als ob die göttliche Gnade (Christus) ihr Blut in diesen Kelch habe träufeln lassen. — Irenäus spricht nun freilich nicht ausdrücklich von einem gläsernen Kelche, aber die Veränderung des weißen Weines in rothen war doch nur in einem gläsernen Kelche recht erkennbar, zumal für eine ganze Gemeinde. Dazu kommt, daß Epiphanius (haer. 34, 1) ausdrücklich sagt: „die Markosianer hätten drei derartige Kelche von weißem Glase (λευκῆς ὑάλου) gehabt, worein sie bei ihrem angeblichen Abendmahl weißen Wein gegossen hätten, und in dem Einen sei der Wein plötzlich blutröth geworden, im Andern purpurfarbig, im Dritten cyanenblau". Wir wollen nicht läugnen, daß hier wohl eine sagenhafte Ausschmückung des von Irenäus gegebenen Berichtes vorliegt. Epiphanius selbst spricht ja nur vom „Hörensagen" (φασί), und es ist klar, daß die dreierlei Farben, welche Markus dem Wein gegeben haben soll, seinen Zweck, Christi Blut nachzuahmen, nicht gefördert, sondern nur gestört haben

1) Anastasii vitae Pontif. in der von ihm aufgenommenen aber viel ältern vita Zephyrini, bei Migne, Cursus Patrol. T. 127. p. 1306.

würden. Diesem Zwecke entsprach nur die Wandlung des weißen Weines in blutrothen. Wenn aber Epiphanius die Kelche der Markosianer geradezu als gläserne bezeichnet, so spricht er jedenfalls vom Standpunkt seiner Zeit aus, denn daß man um's Jahr 400 n. Chr. unter den Christen sehr häufig gläserne Kelche gebrauchte, dafür zeugt Hieronymus, wenn er ep. 4 ad Rusticum schreibt: nihil illo ditius, qui sanguinem (Christi) portat in *vitro*. Ein gleiches Zeugniß gibt etwas später Cyprian von Toulouse (Cyprianus Gallus) in der Biographie seines Lehrers Cäsarius von Arles also: an non in *vitro* habetur sanguis Christi? Von einem besonders schönen crystallenen Kelche, den die Kirche von Mailand besessen habe, erzählt Gregor von Tours [1]).

Steht uns nun das Resultat fest, daß ums Jahr 400 n. Chr. gläserne Kelche sehr häufig waren, und verbinden wir damit den erwähnten Befehl Zephyrins in Betreff gläserner Patenen, so dürfen wir auch den Gebrauch gläserner Kelche wenigstens bis zum Jahr 200 n. Chr. hinaufdatiren, und hierin bestärkt uns noch Tertullian. Eine Stelle in seinem Buche de pudicitia c. 10 spricht davon, daß sich auf den Kelchen der Christen häufig das Bild des guten Hirten gemalt finde, in einer zweiten Stelle aber (ibid. c. 7.) bekämpft er als Montanist die Praxis der Kirche, auch grobe Sünder nach geleisteter Buße wieder in die Gemeinschaft aufzunehmen, und ruft den Katholiken zu: procedant ipsae picturae calicum vestrorum etc., „die Gemälde auf euren Kelchen sollen gegen euch zeugen, sie zeigen das Bild des guten Hirten mit dem verlorenen Schafe, aber unter dem letztern ist nach dem ganzen Zusammenhang der bezüglichen Bibelstelle nicht ein in die Irre gegangener Christ, sondern es sind darunter die Heiden zu verstehen." Zunächst erfahren wir hier, daß ums Jahr 200 n. Chr. auf den Kelchen der Christen nicht selten das Bild des guten Hirten angebracht war, gemalt oder eingegraben. Die weitern Worte in c. 7 lauten: si vel in illis *perlucebit* interpretatio pecudis illius, utrumne christiano aut ethnico peccatori de restitutione collineat, d. h. „(diese Kelchbilder sollen zeigen), ob aus ihnen eine Erklärung jenes Thieres (des verlorenen Schafes) durchleuchte, und ob es auf die Restitution eines christlichen oder heidnischen Sünders ziele." Daß in dem Wort

1) Gregor. Turon. miracul. lib. I. c. 46. in der Bibl. max. PP. Lugd. T. XI. p. 843.

perlucebit (durchleuchte) eine Anspielung auf die Durchsichtigkeit des Glases enthalten sei, behauptete nachmals auch Binterim, während er früher die gegentheilige Ansicht vertheidigt hatte [1]). Nehmen wir noch hinzu, daß in den Zeiten Tertullians die ehernen Eß= und Trinkgeschirre schon zu den Antiquitäten gehörten, wie wir oben von ihm selbst erfuhren, so steigert sich die bereits gewonnene Wahrscheinlichkeit, daß die mit Bildern verzierten Kelche der Christen nicht aus Erz, sondern eher aus Glas gewesen seien. Daß sie nicht etwa selbst auch Antiquitäten, vielleicht aus den bessern Jahrhunderten der antiken Kunst waren, beweisen die specifisch=christlichen, folglich neuen Bilder des guten Hirten.

Allerdings spricht Tertullian nicht von Abendmahlskelchen in specie, und es könnten unter den calices, die er erwähnt, auch Trinkgeschirre für das häusliche Leben gemeint sein, aber da später, wie gar nicht bezweifelt werden kann und wie wir bereits gezeigt haben, auch die kirchlichen Kelche vielfach von Glas waren, so kann uns nichts hindern, die Worte Tertullians wenigstens mitunter auch auf solche zu beziehen. — Weiterhin paßt auf gläserne Kelche am Besten auch dasjenige, was Gregor d. Gr. und nach ihm das römische Martyrologium auf den 7. August erzählt, daß unter der Regierung Julians des Abtrünnigen die Heiden zu Aretium in Tuscien (jetzt Arezzo) einen heiligen Kelch zerbrochen, der Bischof Donatus aber ihn durch Gebet wieder hergestellt habe [2]). Einem gläsernen ähnlich ist auch der sog. Kelch des hl. Hieronymus in der Anastasia-Kirche zu Rom, welchen Mabillon (itinerar. Ital. pag. 95) beschreibt. Er ist aus weißer Töpfererde gebrannt.

Aus Allem ergibt sich, daß die ältesten Kelche der Christen, von denen wir wissen, aus Glas bestanden. Wie aber jener allerehrwürdigste Kelch, dessen sich der Herr selbst bei Einsetzung des hl. Abendmahls bediente, beschaffen gewesen sei, das läßt sich mit Sicherheit nicht ermitteln. Wohl erzählt uns Beda Venerabilis, daß man noch im 7ten Jahrhundert zu Jerusalem den großen silbernen Kelch mit zwei Handgriffen gezeigt habe, der beim ersten hl. Abendmahle gebraucht worden sei [3]); allein das ganze Alterthum weiß von diesem

1) Binterim, Denkwürdigk. Bd. II, 2. S. 112 und Bd. IV, 1. S. 172.

2) Martyrol. Roman. ed. Rosweyd. Antverp. 1613. p. 331.

3) Beda Venerab. de locis sanctis lib. II. c. 1, auch bei Baronius, Annales ad ann. 34, 63.

Kelche nichts, und derselbe hat wohl nicht mehr Anspruch an Aechtheit und Glaubwürdigkeit, als die jetzt noch zu Valencia in Spanien und zu Genua in Italien aufbewahrten Exemplare des sacro catino. Der erstere ist aus Achatstein, der zu Genua aber, während der Kreuzzüge aus Cäsarea gebracht und in der Domkirche zu St. Lorenz sorgfältigst aufbewahrt, besteht den neueren Untersuchungen zu Folge aus Glasfluß, während man ihn früher für einen Smaragd von ungeheurer Größe (14½ Zoll im Durchmesser) und unschätzbarem Werthe erachtete. Zu dem Schranke, in dem er sich befand, hatte früher nur der Doge den Schlüssel, und nur einmal im Jahre wurde er öffentlich ausgestellt. Im Jahre 1809 kam er als Kriegsbeute nach Paris, wurde 1815 wieder zurückgegeben und ist auch jetzt wieder in der Domkirche sorgfältigst verschlossen. Schreiber dieß bemühte sich vor einem Jahre vergeblich, ihn zu Gesicht zu bekommen, er hätte wenigstens weitere acht Tage in Genua bleiben müssen, um von den Behörden, deren hier mehrere mitzusprechen haben, die nöthige Erlaubniß zu erhalten. — Es wäre völlig unnütz, über den heiligen Kelch des ersten Abendmahls weitere Untersuchungen anzustellen, und wir mögen uns hierüber mit den schönen Worten des hl. Chrysostomus beruhigen: „der Tisch war nicht von Silber, der Kelch nicht von Gold, woraus Christus den Jüngern sein Blut zu trinken gab, und dennoch war Alles kostbar und Ehrfurcht gebietend" [1]).

Es war natürlich, daß die reichern Kirchen schon frühzeitig zu den heiligen Gefässen, namentlich zu Kelch und Patene, auch Gold und Silber verwandten, und deren Glanz und Werth sogar durch Edelsteine erhöhten. Es liegen dafür zahlreiche Zeugnisse aus dem Alterthume vor. So sagt das römische Pontifikalbuch von Papst Urban I. (226): hic fecit ministeria sacrata (heilige Gefässe) omnia argentea, et patenas argenteas viginti quinque posuit, und Bianchini bemerkt zu dieser Stelle, er selbst besitze einen Kelch mit heiligen Bildern verziert, der vor der Zeit Constantins d. Gr. gefertigt zu sein scheine (?). Er gab davon eine Zeichnung in seiner Ausgabe des Anastasius [2]). Für die Existenz kostbarer Kirchengefässe zu Rom spricht auch die Martyrgeschichte des hl. Laurentius, dem die Heiden es zum Vorwurf machten, daß er die goldenen und

1) Chrysost. homil. 50 (alias 51) in Matth. ed. BB. T. VII. p. 518.
2) Copirt bei Migne, Cursus Patrol. T. 127. p. 1327.

silbernen Opfergefässe (vor der Säcularisation) weggeschafft, d. h. verkauft und den Erlös an die Armen vertheilt habe. Prudentius Clemens läßt hiebei den heidnischen Beamten zu Laurentius sagen:

> **Argenteis scyphis ferunt**
> **Fumare sacrum sanguinem,**
> **Auroque nocturnis sacris**
> **Adstare fixos cereos** [1]).

Weiterhin spricht der hl. Augustin von zwei goldenen und sechs silbernen Kelchen, welche aus der Krypta der Kirche zu Cirta in Afrika ausgegraben worden seien [2]), und noch früher äußert der Präfekt Julian, der Oheim des Apostaten, beim Anblick der Kirchenschätze Antiochiens, die confiscirt wurden: „siehe, mit welch' kostbaren Gefässen der Sohn Mariä geehrt wird"! [3]) Der hl. Ambrosius aber erzählt, die **vasa mystica** in Mailand seien zur Loskaufung Gefangener verwendet worden [4]). Sie müssen sonach sehr werthvoll gewesen sein. Endlich redet auch Chrysostomus von einem *ποτήριον χρυσοῦν καὶ λιθοκόλλητον*, d. i. **gemmis ornatum** [5]). Von dem sehr kostbaren goldenen Kelche sammt Patene, welche Photius dem Papste schenkte, haben wir oben S. 245 gesprochen, ein anderer werthvoller silberner Kelch des Alterthums, mit Bildern verziert, und dem Schatze der Auferstehungskirche zu Jerusalem angehörig, wurde i. J. 869 dem hl. Patriarchen Ignatius von Konstantinopel zum Geschenk gemacht [6]).

Neben den gläsernen, silbernen und goldenen Kelchen gab es in ärmeren Kirchen auch solche aus Horn und aus uneblen Metallen. Der hl. Gallus z. B. befahl seinem Schüler Magnoald, den silbernen Kelch, den er für den heiligen Dienst reserviren wollte, für die Armen zu verwenden [7]). Binterim will aus dieser Stelle heraus-

---

1) **Prudent.** Clem. Peristeph. II, 69 sqq.

2) **Augustin.** contra Crescon. lib. III. c. 29. n. 33 ed. BB. T. IX. p. 451.

3) **Theodoret.**, hist. eccl. lib. III, 11. 12.

4) **Ambros.** de officiis lib. II, 28.

5) **Chrysost.** hom. 50 alias 51 in Matth. ed. BB. T. VII. p. 518.

6) S. m. Conciliengesch. Bd. IV. S. 375.

7) **Theodor.** Campedon. de S. Magno, c. 9. b. **Canisius-Basnage**, Thesaur. monum. T. I. p. 661 oben.

lesen, daß der hl. Magnus die kupfernen Kelche den silbernen vorgezogen habe [1]), aber fürs Erste ist hier nicht von Magnus, sondern von Gallus die Rede, und zudem wird der kupfernen Kelche dabei mit keiner Silbe gedacht. Gleich darauf bemerkt Binterim, die kupfernen und messingenen Kelche seien sehr beliebt gewesen, weil nach der Meinung jener Zeit die Nägel des Kreuzes Christi aus Messing gewesen seien, und beruft sich dafür auf Walafried Strabo de rebus eccles. c. 24 (in der Biblioth. max. Lugd. T. XV. p. 194); aber auch an dieser Stelle ist hievon nicht im Geringsten die Rede. Dagegen mag Binterim Recht haben, wenn er versichert, daß der kupferne Kelch, dessen sich der hl. Ludger, der Apostel von Münster im 8. Jahrhundert bediente, noch jetzt zu Werden an der Ruhr, wo er eine Abtei gegründet hatte, aufbewahrt werde. Derlei wohlfeilere Kelche aus Glas, Horn, Holz und unedlen Metallen wurden jedoch bald nachher durch eine Reihe von Synoden verboten, so zu Calchut in England i. J. 787, zu Tribur am Rhein i. J. 895, zu Coyaca in Spanien i. J. 1050, zu Compostella i. J. 1056, zu London i. J. 1175, zu Rouen i. J. 1190, zu York i. J. 1195, zu Oxford i. J. 1222, zu Bezieres i. J. 1246 u. s. f. [2]). Jede Kirche, bestimmten sie, müßte, wenn es nur irgend möglich sei, wenigstens einen silbernen Kelch besitzen.

Der oben gewonnenen Ansicht, daß die ältesten Kelche von Glas oder auch aus edlem Metalle gewesen seien, wird häufig die Autorität des hl. Bonifazius, des Apostels der Deutschen, entgegengehalten. Von ihm erzählt die Synode zu Tribur i. J. 895: als er einst gefragt wurde, ob das heilige Sakrament auch in einem hölzernen Gefässe verwaltet werden dürfe, habe er geantwortet: einst haben goldene Priester hölzerner Kelche sich bedient, jetzt aber gebrauchen hölzerne Priester goldene Kelche (quondam sacerdotes aurei ligneis calicibus utebantur, nunc e contra lignei sacerdotes aureis utuntur calicibus). Die Synode meinte hieraus schließen zu dürfen, daß bis auf Papst Zephyrin ausschließlich hölzerne Kelche und Patenen im Gebrauch gewesen seien, dieser Papst aber habe gläserne und später Urban I. lauter silberne anbefohlen [3]).

---

1) Binterim, a. a. O. Bd. IV, 1. S. 173.

2) Vergl. meine Conciliengesch. Bd. III. S. 597. Bd. IV. S. 533. 717. 748. Bd. V. S. 614. 663. 671. 823. 1018.

3) Vgl. Harduin, Coll. Concil. T. VI. P. I. p. 445. Conciliengesch. Bd. IV. S. 533.

Hier ist vor Allem unrichtig, daß Zephyrin lauter gläserne, Urban lauter silberne Kelche und Patenen angeordnet habe, und außerdem ist, da die Synode erst anderthalbhundert Jahre nach dem Tode des hl. Bonifacius statthatte, sehr zweifelhaft, ob die Letzterem zugeschriebenen Worte wirklich von ihm herrühren, oder nur durch die dichtende Sage ihm in den Mund gelegt wurden. Aber auch wenn sie ächt wären, tragen sie doch entschieden mehr den Charakter eines trefflichen Bonmots als eines historischen Referats, und wollen gewiß nicht sagen, daß in der alten Zeit alle Kelche aus Holz u. s. w. gewesen seien. War man schon im christlichen Alterthum überzeugt, daß Christus im Abendmahl realiter gegenwärtig sei und der Wein in sein Blut verwandelt werde, so duldete schon in erster Linie die Ehrfurcht wenigstens nicht auf lange die Anwendung der geringfügigen und werthlosen Gefässe aus Holz. Ueberdieß konnte ein so poröses Material, welches die Flüssigkeit ungemein auffaugt, also relativ verunehrt, unmöglich auf die Dauer zu Kelchen gewählt werden.

Eine wichtige Rolle in der Geschichte des Kelches spielt der angebliche Canon 6 einer Rheimser Synode, welche Gratian in's Corpus juris canonici (c. 45. Dist. I de consecratione, in der Böhmer'schen Ausg. T. I. p. 1132) aufnahm, wonach Kelch und Patene nur aus Gold oder Silber sein sollten. Wegen großer Armuth werde noch ein zinnerner Kelch geduldet, nicht aber einer aus Erz oder Kupfer, weil der vom Wein erzeugte Rost (Grünspan) Brechen veranlasse. Auch dürfe Niemand mit einem hölzernen oder gläsernen Kelche Messe lesen (ut calix Domini cum patena, si non ex auro, omnino ex argento fiat. Si quis autem tam pauper est, saltem vel stanneum calicem habeat. De aere aut orichalco non fiat calix, quia ob vini virtutem aeruginem parit, quae vomitum provocat. Nullus autem in ligneo aut vitreo calice praesumat missam cantare). Schon vor Gratian haben die Statuta canonum de officio clericorum aus dem 11ten Jahrhundert den gleichen Canon ebenfalls als c. 6 von Rheims citirt [1]), sowohl sie als Gratian ohne irgend eine chronologische Angabe über dieses Rheimser Concil; aber in allen noch vorhandenen Rheimser Synodalprotokollen findet sich dieser Canon nicht.

---

1) Canis.-Basnage, thesaur. T. III. p. 399. Binterim, a. a. O. S. 175 f.

Als sehr kostbar galten frühzeitig Kelche aus Halbedelsteinen und aus Elfenbein, und manche Kirche und Schatzkammer besitzt noch jetzt derartige interessante Exemplare. Von der Synode zu Douci i. J. 871 erfahren wir, daß Carl der Kahle von Frankreich, ein Enkel Carls d. Gr., der Kirche zu Laon einen Kelch und eine Patene aus Onyx (graubrauner Halbedelstein aus der Familie der Calcedone) zum Geschenke gemacht habe [1]), und schon oben sahen wir, daß jenes Gefäß zu Valencia in Spanien, welches auf die Würde des ersten heiligen Abendmahlskelches Anspruch erhebt, aus Achatstein bestanden habe. Ein hübsches kleines Ciborium aus Jaspis sah ich selbst vor etwa 30 Jahren in der Kirche zu Laudenbach bei Mergentheim. Dasselbe stammt jedoch erst aus der Renaissancezeit (v. J. 1704) und ist eine Stiftung der Grafen von Hatzfeldt und Gleichen. Die elfenbeinernen Kelche waren meist mit Basreliefs oft von sehr schöner Arbeit geschmückt, scheinen aber doch nicht gerne gesehen worden zu sein, da alle die oben citirten mittelalterlichen Synoden von ihnen völlig schweigen und nur goldene oder silberne Kelche gestatten wollen [2]). Elfenbeinerne Ciborien erlaubten noch die Synoden zu Ypern im J. 1577, Cöln i. J. 1662 und Metz i. J. 1699 [3]), obgleich die Congregatio rituum, wie Cavalieri versichert, schon am 26. Juli 1588 erklärt hatte: **Sanctissimum Sacramentum teneri non debet in vasculis eburneis, sed in pyxide argentea, intus inaurata** [4]). Gründe für dieses Verbot werden nicht angegeben, und es läßt sich aus den Worten Cavalieri's, der die elfenbeinernen Ciborien mit den hölzernen zusammenstellt, nur erschließen, daß man auch erstere für zu wenig kostbar und unwürdig erachtet habe, während faktisch manche der noch vorhandenen elfenbeinernen Kelche durch Kunstwerth sich auszeichnen.

---

1) Vergl. meine Conciliengesch. Bd. IV. S. 484 und Harduin, T. V. p. 1305.

2) Daß elfenbeinerne Kelche gestattet gewesen seien, erschließt Binterim a. a. O. S. 174, Anm. **) aus dem Testamente des Grafen St. Everard v. J. 937 im Codex donat. Miraei c. 21. p. 95.

3) Harzheim, Concil. Germ. T. VII. p. 845. c. 6. T. IX. p. 986 §. 7. T. X. p. 236. §. 8.

4) Joan. Mich. Cavalieri, opp. liturgica seu commentaria in authentica S. Rituum Congreg. decreta. Aug. Vind. 1764. T. IV. p. 92b.

16.

Zur Archäologie des häuslichen und Familienlebens der Christen.

Ignatius von Antiochien, der Schüler des Evangelisten Johannes, schreibt an die Christen zu Magnesia: „Die Ungläubigen tragen das Gepräge der Welt, die in Liebe Gläubigen aber das Gepräge Gottes, des Vaters, durch Jesus Christus“ [1]). Dieses herrliche Gepräge drückten die wahren Christen aller Jahrhunderte, am entschiedensten und schärfsten aber die Gläubigen aus den Zeiten der ersten Wärme und Begeisterung, auch ihrem häuslichen Leben auf. Das häusliche Leben des Menschen ist nämlich, wo Ziererei und Heuchelei die Natürlichkeit noch nicht erstickt haben, immer ein Abbild des innern Lebens, denn die Gesinnungen, Ansichten, Grundsätze und Gefühle des innern Menschen machen sich im häuslichen Leben geltend, bestimmen dessen Weise, Gebräuche und Einrichtungen.

Es sagt zwar der Verfasser des Briefs an Diognet, ein gelehrter Christ aus dem Anfang des zweiten Jahrhunderts: „die Christen unterscheiden sich weder durch ihren Wohnsitz noch durch Sprache oder Sitten von den übrigen Menschen; sie wohnen nicht in eigenen Städten, bedienen sich keines besondern Dialektes und führen kein absonderliches Leben. Aber während sie die Städte der Barbaren und Hellenen bewohnen, wie Jeden das Loos traf, und den Landessitten folgen in Kleidung und Nahrung und der übrigen Lebensweise, so zeigen sie doch eine bewunderungswürdige und anerkannt auffallende Beschaffenheit ihres Wandels“ [2]).

Nach diesen Worten könnte es scheinen, als ob sich die häuslichen Eigenthümlichkeiten der alten Christen auf ein Minimum reducirten,

1) Ignat. Antioch. ep. ad Magnes. c. 5. in meiner Ausgabe der Opp. Patrum apostolicorum, ed. IV. p. 176.

2) Epist. ad Diognet. c. 5. in meiner Ausg. der Opp. Patrum apost. l. c. p. 304 sqq.

aber dieser Schein muß sogleich verschwinden, wenn wir uns klar machen, daß gerade die Sittenreinheit und Heiligkeit, worein der Verfasser das Charakteristikon der Christen verlegt, nicht wenige Partieen des häuslichen Lebens nothwendig anders gestalten mußte, als bei Heiden und Juden, besonders bei Erstern, Gebrauch und Sitte war. Von selbst springt es z. B. in die Augen, daß jede Gewohnheit, die auf paganistischer Basis beruht, wie die Aufstellung der Laren und die Libationen bei den Mahlzeiten, ebenso Alles, was mit zarter Züchtigkeit und Bescheidenheit im Widerspruch schien, vom christlichen Geiste nicht geduldet wurde. Zugleich machte sich auch das häusliche Leben der Judenchristen allmählig von den lästigen Fesseln und beengenden Formen des alten Gesetzes und seiner rabbinischen Ausbeutungen los, und bereicherte sich dafür mit mancher schönen Sitte und Gewohnheit, die der Mosaismus nicht kannte, so daß sich in Bälde zwischen Juden und Judenchristen kaum eine geringere Differenz im häuslichen Leben zeigte, als solche zwischen Heiden und Heidenchristen zu Tage trat. Im Grunde wollen auch die angeführten Worte des Briefs an Diognet solche Unterschiede nicht in Abrede stellen, und wenn auch einzelne Ausdrücke etwas zu stark sind, so ist doch der Grundgedanke richtig: „daß bei äußerer Aehnlichkeit der Christen mit den Heiden in Wohnung, Sprache und Kleidung ꝛc. sich doch eine sehr große, ja ungeheure Verschiedenheit beider im sittlichen Wandel zeige." Von der einen Seite betrachtet konnte die **epistola ad Diognetum** mit vollem Recht behaupten, daß sich die Christen in den angeführten Punkten des häuslichen Lebens von den Heiden nicht unterscheiden, derselben Kleidung, wie ihre heidnischen Nachbarn sich bedienen u. dgl., denn in der That suchten die alten Gläubigen nicht quäckerisch durch Schnitt und Farbe ihrer Gewänder von der Welt sich äußerlich zu sondern. Damit war aber nicht ausgeschlossen, daß sie sich des heidnischen Luxus und der thörichten Eitelkeit enthielten, indecente Kleidung verschmähten und in diesen wie in hundert andern Punkten des häuslichen Lebens die christliche Eigenthümlichkeit zu Tag treten ließen. Der christliche Geist durchdrang gleich dem Sauerteig die ganze Masse des häuslichen Lebens, seine Erscheinungen mannigfach modificirend und umgestaltend.

Eine eminente Stellung im häuslichen Leben der alten Christen nahm das Gebet ein, und zwar das specifisch-christliche Ge-

bet [1]). Tertullian sagt darüber: „das Gebet des A. B. rettete aus dem Feuer, aus dem Rachen der wilden Thiere 2c., und doch hatte es noch nicht seine Regel von Christus empfangen“ [2]). Er meint damit, wie der Context zeigt, die Vorschrift des Herrn, daß Gott im Geiste und in der Wahrheit angebetet werden müsse (Joh. 4, 24.); und auf die Nothwendigkeit eines solchen Gebetscharakters machten auch die übrigen Lehrer der Kirche in kräftigen Worten aufmerksam. Der hl. Justin erklärte kurz vor seinem Tode den Präfekten: „der Gott der Christen ist durch keinen Ort begränzt, sondern weil er unsichtbar ist, erfüllt er Himmel und Erde und wird überall von den Gläubigen angebetet und gepriesen“ [3]). Er bezeugt sonach, daß die Christen seiner Zeit, um's Jahr 160 n. Chr., von der heidnischen und jüdischen Beschränktheit, als ob Gott nur da oder dort verehrt werden dürfe, frei und der Worte ihres Herrn eingedenk waren, daß weder in Jerusalem noch auf Garizim allein das Gebet dem Höchsten gefalle. Uebereinstimmend damit sagt Chrysostomus um's Jahr 400 n. Chr.: „nicht um den Ort des Gebetes, sondern um die rechte Art desselben mußt du als Christ besorgt sein“ [4]). Im Geiste also und nicht im Raume suchten und erkannten sie die wahre Stätte ihres Gebetes. Dabei übersahen sie aber doch nicht, daß nicht jede Lokalität auf gleiche Weise für den Beter geeignet sei; darum wählten sie hiefür vor Allem das Gotteshaus, „das Haus unserer Taube,“ wie Tertullian sagt [5]), aber auch die einsame Kammer, die der Meister ihnen empfohlen hatte. „Die Ruhe an diesem (irgend welchem) Orte spricht dich an, sagt Augustin, und du glaubst, daß Gott daselbst dich erhöre“ [6]).

Wie sehr die alten Christen die geistige und wahre Anbetung Gottes vom bloßen Lippendienste zu unterscheiden verstanden, zeigt sehr schön eine Stelle in den Stromaten des alexandrinischen Clemens um's Jahr 190: „Das Gebet, sagt er, ist Umgang mit Gott, daher, wenn wir auch die Lippen nicht öffnen, reden wir doch

---

1) Vgl. darüber die Abhandlung von A. Neander in s. Denkwürdigk. 2c. 2c. Bd. II. S. 168 ff.

2) Tertull. de oratione c. 24.

3) Acta S. Justini c. 2. bei Ruinart, T. I. p. 130 ed. Aug. Vind.

4) Chrysost. homil. VIII, 1. in I. Timoth. ed. BB. T. XI. p. 590.

5) Tertull. adv. Valentinianos c. 3.

6) Augustin. enarrat. II. §. 8. in Psalm. 33. ed. BB. a. 1700. T. IV. p. 164.

im Herzen, und solche innere Unterredung hört Gott" [1]). Und Augustin sagt: „was thut deine Zunge, wenn nicht auch dein Inneres (conscientia) Gott lobt und preiset"? [2]) Und an einer andern Stelle: Clamor ad Dominum, qui fit ab orantibus, si sonitu corporalis vocis fiat, non intento in Deum corde, quis dubitet, inaniter fieri [3]). Ferner: Dei aures non ad os, sed ad cor, non ad linguam, sed ad vitam laudatoris patent [4]). Endlich: Multi clauso ore exaudiuntur, et multi in magnis clamoribus non exaudiuntur [5]). Den Unterschied von Juden und Christen in diesem Punkte spricht Hugo Grotius in den Worten aus: Judaei nullas preces valere censebant, nisi voces saltem intra labia exprimerentur. Christiani etiam *solo animo* conceptas preces non spernunt [6]). Im schroffsten Gegensatze zu den lautbetenden Juden standen die Quietisten des siebzehnten Jahrhunderts, die das laute Gebet durchaus für verwerflich erachteten und nur dem stillen Gebete, ohne Worte, einen Werth beilegten. Zwischen beiden Extremen der Juden und Quietisten hielten schon die Gläubigen der Urkirche die richtige Mitte ein, und stets eingedenk der Worte Pauli, daß das Reich Gottes nicht in Worten, sondern in Kraft bestehe (I. Cor. 4, 20), hielten sie sich von der heidnischen und jüdischen *βαττολογία* und *πολυλογία* ferne (Matth. 6, 7). Daher sind auch alle aus dem Alterthume uns erhaltenen Gebete ausgezeichnet durch ihre körnige Kürze, namentlich die der Lateiner, während die der griechischen Kirche merklich wortreicher sind, z. B. in der Liturgie des hl. Basilius. Nur Chrysostomus nähert sich hierin dem guten Geschmacke der Lateiner.

Ueber den Werth, den die alten Christen dem rechten Gebete, der Anbetung Gottes im Geiste und der Wahrheit, zuschreiben, finden wir bei Tertullian eine vortreffliche Stelle. „Das alte Gebet (im A. T.) sagt er, schützte gegen Feuer, wilde Thiere und Hunger, und doch hatte es von Christus noch nicht seine Regel erhalten. Wie viel umfassender wirkt das Gebet der Christen? Es stellt zwar nicht den Engel des Thaues mitten unter die Flammen (Daniel 3, 92;

1) Clem. Alex. Strom. lib. VII. p. 854 ed. Pott.
2) Augustin. enarrat. in Ps. 34. §. 13. ed. BB. T. IV. p. 188.
3) Augustin. Sermo 28 in Ps. 118. p. 1014 ed. BB. T. IV.
4) Idem in Psalm. 146, 3. p. 1222 l. c.
5) Idem in Psalm. 119, 9. p. 1027 l. c.
6) Hugo Grotius, Adnotat. ad Rom. 8, 26.

nach dem Hebr. 3, 25), verstopft nicht die Rachen der Löwen (Dan. 6, 22 f.), bringt nicht den Hungrigen eine ländliche Mahlzeit (IV. Könige 4, 43), nimmt auch nicht hinweg das Gefühl der Schmerzen; aber es unterrichtet die Leidenden und Duldenden in der Geduld ... Ehemals hat das Gebet auch Andern Unglück gebracht, Heere geschlagen, den Regen verhindert. Jetzt aber wendet das Gebet der Gerechtigkeit allen Zorn Gottes ab, beschützt die Feinde und fleht für die Verfolger ... Nur das Gebet besiegt Gott, aber Christus weiß nichts davon, daß es auch Uebles bewirken solle; er verlieh ihm (dem Gebete) nur wohlthätige Kraft. Darum kennt es keine andere Wirkung, als Seelen von der Todesreise zurückzurufen, Schwache zu stärken, Kranke zu heilen, Besessene zu befreien, Gefängnisse zu öffnen, die Fesseln der Unschuldigen zu lösen. Es tilget die Sünden, verscheucht die Versuchungen, tröstet die Kleinmüthigen, erfreut die Hochherzigen, geleitet die Reisenden, besänftigt die Fluthen, verwirrt die Räuber, nährt die Armen, regiert die Reichen, richtet die Gefallenen auf, hält die Stehenden aufrecht. Es ist eine Mauer des Glaubens, unsere Waffe und unser Pfeil den lauernden Feinden gegenüber" [1]).

Weiterhin anerkannten die alten Christen wie keinen wahren Glauben ohne die Werke [2]), so kein wahres Gebet ohne heiligen Wandel. Origenes sagt hierüber: „Das ganze Leben der Christen soll ein zusammenhängendes großes Gebet sein (*μία συναπτομένη μεγάλη εὐχή*) und das gewöhnlich sogenannte Gebet nur ein Theil dieses großen Gebetes" [3]). Aehnlich äußert sich Basilius d. Gr.: „ohne Unterlaß mußt du beten, nicht in Worten, sondern indem du dich durch deinen ganzen Lebenswandel mit Gott verbindest, so daß dein ganzes Leben ein zusammenhängendes Gebet sei" [4]). In dieser Bedeutung verstanden es alle Väter, wenn sie ein beständiges Gebet verlangten. So z. B. Augustin, indem er den Einwurf, es sei nicht möglich, alle Zeit Gott zu loben, also löst: „ich gebe dir ein Mittel an, wie du alle Zeit Gott loben kannst, wenn du nur willst: was

---

1) Tertull. de orat. c. 24.

2) Vgl. die merkwürdige Stelle bei Clem. Rom. epist. I. ad Corinth. c. 32—35 in meiner Ausg. der apostol. Väter, p. 94 sqq.

3) Orig. de orat. c. 12. ed. BB. T. I. p. 216.

4) Basil. M. homil. in martyrem Julittam. §. 4. Opp. ed. BB. T. II. p. 36.

du thust, thue recht, und du hast Gott gelobt" [1]). Und an einer andern Stelle: „der Ton der Stimme (beim Gebet) mag für einige Zeit aufhören, aber die Stimme des Innern muß bleibend sein" [2]). Ebenso: Est alia interior sine intermissione oratio, quae est desiderium. Quidquid aliud agas, si desideras illud sabbatum, non intermittis orare [3]). Das beständige Gebet schloß darum die Arbeitsamkeit und Thätigkeit nicht aus, und alle Rechtgläubigen verabscheuten die Schwärmerei der Euchiten oder Massalianer (מְצַלִּין vom chaldäischen צְלָא = beten, s. Esra 6, 10), welche das Arbeiten verwarfen und einzig und ausschließlich dem Gebete leben wollten. Auf der andern Seite erhoben sich die Väter der alten Kirche aber auch gegen Solche, die den Werth des Gebetes mißkannten, oder es wohl als ein Zeichen der Schwäche erachteten. Sie bekämpft schon Clemens von Alexandrien im 7ten Buch seiner Stromata (p. 854 ed. Pott.), wo er schreibt: „Da erinnere ich mich einiger Irrlehrer, welche behaupten, man dürfe nicht beten, nämlich der Anhänger des Prodikus [4]). Sie dürfen sich ihrer gottlosen Lehre nicht rühmen, als ob sie neu sei, sollen vielmehr wissen, daß sie dieselbe von den cyrenäischen Philosophen entlehnt haben" [5]). Sehr schön drückt Ambrosius die Nothwendigkeit des Gebetes also aus: „Das Gebet ist die Nahrung der Seele, der Sitz des Lasters wird dadurch zu einem Heiligthum der Tugend umgewandelt" [6]), und Augustin: „das Gebet verklärt und reinigt unser Herz und macht es empfänglicher, die göttlichen Gaben, die durch den Geist uns mitgetheilt werden, in sich aufzunehmen. Gott ist zwar immer bemüht, sein geistiges Licht uns mitzutheilen, aber wir sind nicht immer fähig, es zu empfangen ... Im Gebete nun richtet sich das Herz zu dem hin, welcher immer bereit ist zu geben, wenn wir nur annehmen, was er gibt, und durch die Richtung

---

1) Augustin. enarr. in Ps. 34, 13. p. 183. ed. BB. T. IV.

2) Idem in Psalm. 102, 2. p. 834 l. c.

3) Idem in Psalm. 37, 14. p. 225. l. c.

4) Er war ein Schüler des Gnostikers Karpokrates und Stifter der verrufenen Adamitensekte.

5) Gemeint sind die Schüler des berühmten Aristipp von Cyrene in Libyen.

6) Ambros. in Evangel. Lucae l. VII. n. 142. ed. Migne, Cursus Patrol. T. XV. p. 1737.

des Gebetes auf Gott wird unser inneres Auge gereinigt, so daß das einfach gewordene Herz das einfache Licht fassen kann"[1]).

Uebrigens kann das Beten ohne Unterlaß in gewissem Sinne fast buchstäblich von den frommen Gläubigen der Urkirche ausgesagt werden, denn alle Situationen und Akte des Lebens waren durch Gebet geweiht und geheiligt. So sagt Clemens von Alexandrien: „Das ganze Leben des Gnostikers (d. h. des vollkommenen Christen) ist wie ein beständiger Festtag: Lesung aus der heiligen Schrift vor dem Essen, Psalmen und Hymnen während des Essens und vor dem Schlafengehen, auch Nachts wieder Gebet. Durch beständige Erinnerung an Gott ist er stets dem Chore der Heiligen geeinigt . . . An jedem Platze wird er beten, aber nicht offen vor dem Volke, auch während er wandelt, während er redet, ruhet oder liest, betet er"[2]). Und an einer andern Stelle sagt Clemens (l. c. p. 854) vom Gnostiker: παρὰ ὅλον εὔχεται τὸν βίον. — Nicht blos galt der für einen Frevler, der einen ganzen Tag ohne Gebet verstreichen ließ[3]), sondern j e d e Stunde wurde, wie Cyprian bezeugt, mit Gebet angefangen. **Hora nulla**, sagt er, **a Christianis excipitur, quominus frequenter et semper Deus debeat adorari**[4]). Insbesondere wurde der Beginn des Tages durch ein Morgengebet e i n g e w e i h t. „Früh Morgens müssen wir beten, sagt Cyprian, damit durch unser Morgengebet die Auferstehung des Herrn (die auch Morgens geschah) gepriesen werde"[5]). Und Basilius d. Gr. schreibt: „was ist seliger, als gleich mit Anbruch des Tages zum Gebete sich hinzuwenden, mit Dank und Lob den Schöpfer zu preisen, sodann, wenn das Sonnenlicht ganz durchbricht, zur Arbeit überzugehen?"[6]) Aehnlich äußert sich Ambrosius: „weißt du nicht o Mensch, daß du die Erstlinge deines Herzens und deiner Sprache täglich Gott schuldig bist?"[7]) — Waren mehrere Christen in e i n e m Hause, so verrichteten sie diese Morgenandacht gemeinsam, und befand sich unter ihnen kein Kleriker, so sprach

1) **Augustin.** de sermone in monte, l. II. §. 14. ed. BB. T. III. P. II. p. 147.

2) **Clem. Alex.** Strom. lib. VII. p. 860 sq. ed. **Pott.**

3) **Tertull.** de oratione c. 10.

4) **Cyprian.** de orat. dominica p. 215 ed. BB. Paris. 1726. ed. **Krabinger** c. 27.

5) **Cyprian**, l. c. c. 26.

6) **Basil.** M. epist. II. ad Gregor. §. 2. ed. BB. T. III. p. 72.

7) **Ambros.** in Psalm. 118. §. 19.

der Hausvater das Gebet laut vor; die Uebrigen wiederholten es in der Stille. In den apostolischen Constitutionen (lib. II, 59), die aus dem dritten und vierten Jahrhundert stammen, erscheint der Psalm 62 als gemeinsames Morgengebet; ein anderes liturgisches Morgengebet geben uns c. 37 und 38 des achten Buchs derselben Constitutionen; zwei sehr schöne poetische Morgengebete hinterließ uns Prudentius Clemens, der größte unter den lateinischen Kirchenliederdichtern († 415 n. Chr.). Vier Strophen des ersten, hymnus ad gallicantum, nämlich die Strophen 1, 2, 21 und 25, hat das Brevier im Hymnus der Laudes feriae tertiae zusammengestellt. Von dem zweiten Morgenhymnus des Prudentius gibt uns das Brevier in den Laudes der feria IVta die zwei ersten Strophen unverändert, und knüpft daran mit Modifikationen die Verse 48, 49, 52, 57, 59, 60, 67 und 68 des Prudentius. Aus dem gleichen Hymnus desselben ist auch der Brevierhymnus der Laudes feriae Vtae zusammengesetzt, und zwar sind hier die Verse 93, 94, 96—108 incl. in ein Ganzes zusammengefügt, und ihnen die Worte Lux ecce surgit aurea als Eingang vorangestellt. Wir haben sonach in unserem Brevier noch Fragmente altchristlicher Morgenlieder. — Und nicht blos der Anbruch des Tages wurde mit Gebet geheiligct, auch während der Nacht standen die alten Gläubigen auf, Gott zu loben. So sagt Tertullian im Apologet. c. 39: „die Christen sättigen sich bei den Agapen (die Anfangs Abends waren) in der Weise, daß sie nie vergessen, etiam per noctem adorandum Deum sibi esse"; und an anderer Stelle: etiam per noctem exurgis oratum [1]). Das Gleiche bezeugt Cyprian: nec noctibus ab oratione cessemus [2]). Ebenso Clemens von Alexandrien: *πολλάκις καὶ τῆς νυκτὸς ἀνεγερτέον τῆς κοίτης καὶ τὸν θεὸν εὐλογητέον* [3]). Was also später nur mehr in Klöstern im Gebrauch blieb, während der Nacht zum Gebete aufzustehen, das war in der Urkirche auch bei den Laien üblich.

Wie der Anfang, so war auch das Ende des Tages durch Gebet geheiligt. Recedente item sole, sagt Cyprian a. a. O., ac die cessante necessario rursus orandum est. Dies Gebet enthielt die Bitte, Gott möge die Petenten einen neuen Tag erleben lassen, ut super nos lux denuo veniat. Daß namentlich der

---

1) Tertull. ad uxorem lib. II, c. 5.
2) Cyprian. de orat. dom. p. 215 ed. BB.
3) Clem. Alex. Paedag. II, 9. p. 218 ed. Pott.

Psalm 140 als Abendgebet diente, ersehen wir aus den apostolischen Constitutionen lib. II. c. 59.

Mit Gebet wurde die Arbeit begonnen und unter Gebet fortgeführt oder, wie Basilius sagt, durch Gottes Lob wie mit Salz gewürzt [1]). Ebenso machte das Gebet den Eingang zu jeder Mahlzeit, nicht blos zu den Agapen, in Betreff deren Tertullian schreibt: non prius discumbitur, quam oratio ad Deum praegustetur [2]). Ehe die alten Christen speisten, ehe sie badeten, beteten sie, „denn die Erquickung und Nahrung des Geistes, sagt Tertullian (de orat. c. 20 alias 25), muß der Erquickung und Nahrung des Leibes, das Himmlische dem Irdischen vorangehen.“ Auch wenn ein Gastfreund Abschied nahm, wurde er mit Gebet entlassen, gleichwie er bei seiner Ankunft das Haus mit einem Gebetsspruch begrüßt hatte [3]).

Von den Juden herüber hatten viele Christen die Sitte gebracht, außer am Abend und Morgen auch zur dritten, sechsten und neunten Stunde des Tages zu beten, und sie legten dieser Uebung eine geheime tiefere Bedeutung, eine Beziehung auf die heilige Dreieinigkeit unter. Zur dritten Stunde betete man, weil da der heilige Geist am Pfingstfeste über die Jünger ausgegossen wurde, zur sechsten, weil da Petrus die Vision über die reinen und unreinen Speisen hatte, zur neunten, weil Christus um diese Zeit gestorben und nachmals um diese Stunde Petrus und Johannes, zum Tempel gehend, den Lahmen geheilt hatten [4]).

Diese drei Gebetsstunden verbunden mit mane und vespere begegnen uns auch in den apostolischen Constitutionen lib. II. 59, im achten Buch aber c. 34 wird noch die Gebetszeit ad gallorum cantum (= Laudes) beigefügt, so daß hier schon 6 horae erscheinen. Die Complet, als siebente Gebetsstunde, soll, wie Cassian angibt, zuerst in den Klöstern Mesopotamien's und Palästina's aufgekommen sein [5]). So bildeten sich die kanonischen Tagzeiten aus, wobei wir nicht übersehen dürfen, daß auch die Laien an den betreffenden

---

1) Basil. M. epist. II. ad Gregor., l. c.

2) Tertull. apologet. c. 39.

3) Tertull. de oratione c. 21 (alias 26).

4) Tertull. de orat. c. 20 (alias 25). Clem. Alex. Strom. lib. VII. p. 854 ed. Pott. Cyprian., de orat. domin. c. 25 ed. Krabinger.

5) Cassian. de coenob. instit. lib. III, 2—4. ed. Migne, Curs. Patrol. T. 49. p. 112 sqq.

Stunden sich zum gemeinsamen Gebete in der Kirche einfinden mußten. Die apostolischen Constitutionen (lib. II. c. 59) schärfen dieß auf's Strengste ein, und es dauerte diese Sitte, wenigstens theilweise und rücksichtlich der horae diurnae bis tief in's Mittelalter hinein. Aber unerachtet der großen Zahl dieser obligaten Gebetsstunden, meint Cyprian, habe der Christ hinreichend Grund und Veranlassung, noch mehr und weiter zu beten: sed nobis, fratres dilectissimi, praeter horas antiquitus observatas orandi nunc et spatia et sacramenta creverunt [1]).

Fragt es sich um die Arten und Formulare des Gebets in den Urzeiten der Kirche, so werden in der Bibel die δεήσεις, προσευχαὶ, ἐντεύξεις und εὐχαριστίαι als Arten des Gebets, die ψαλμοὶ aber und ὕμνοι und ᾠδαὶ πνευματικαὶ als die Arten des mit dem Gebet der Hauptsache nach zusammenfallenden religiösen Gesanges aufgeführt (I. Tim. 2, 1 und Ephes. 5, 19. Coloss. 3, 16). Den Unterschied der an ersterer Stelle genannten vier Gebetsarten anzugeben, möchte schwer sein, dagegen ist wohl ohne Zweifel, daß Paulus im Epheser- und Colosserbriefe unter den ψαλμοῖς die biblischen Psalmen, unter den ὕμνοις die übrigen biblischen Lieder (z. B. das canticum Mosis), unter ᾠδαὶ πν. endlich die außerbiblischen Lieder verstanden habe. Wir sehen sonach, daß sich der Sprachgebrauch nachmals beträchtlich änderte, indem wir jetzt die ᾠδαὶ πν. des Apostels mit dem Terminus Hymni, das aber, was Paulus ὕμνος nennt, als cantica bezeichnen. — Schon in dem Bisherigen ist angedeutet, daß die alten Christen bei ihren Gebeten sich sehr häufig der Psalmen bedienten.

Das Psalmbuch war das eigentliche Gebetbuch der Urkirche. Hiefür zeugen nicht nur die angeführten Stellen aus dem Epheser- und Colosserbrief, auch nicht blos die Benützung der Psalmen 62 und 140 als Morgen- und Abendgebet, sondern mindestens ebenso sehr auch die ganze Composition der kanonischen Tagzeiten, deren Entstehung in ihren Fundamenten bis auf die frühesten Jahrhunderte zurückreicht. Aber neben den Psalmen bedienten sich die alten Christen natürlich auch jenes Gebetsformulars, das der Herr selbst seinen Jünger gelehrt hatte (Matth. 6, 9 ff.). Auffallend ist allerdings, daß bei den Aposteln und ihren Schülern des Vater-Unsers sonst keine Erwähnung mehr geschieht. Aus der disciplina arcani

1) Cyprian., de orat. dom. p. 215 [illegible] 96 ed. Krabinger.

läßt sich dieß wohl schwerlich erklären, da in den ersten Jahrhunderten das Vater-Unser gar nicht unter die Arcan-Gegenstände gehörte und die alten Väter bekanntlich förmliche, weitverbreitete Commentare darüber lieferten. Erst im 4. Jahrhundert wurde dieß Gebet als εὐχὴ τῶν πιστῶν (κατ' ἐξοχὴν) den Katechumenen vorenthalten. Aber die Thatsache, daß die Apostel und apostolischen Väter vom Vater-Unser nicht sprechen, berechtigt keineswegs zu der Folgerung, daß in jenen ersten Zeiten das Gebet des Herrn gar nicht in Gebrauch gewesen sei. Vor Allem ist ja nicht glaublich, daß die Apostel den Herrn dringend um ein Gebetsformular ersucht, nachmals aber desselben sich gar nicht mehr bedient haben sollen. Dazu kommt, daß schon zur Zeit Tertullian's, also gar bald nach der Periode der unmittelbaren Apostelschüler, das Vater-Unser immer als **oratio legitima, ordinaria** und **quotidiana** erscheint. Der so ungemein ausgedehnte Gebrauch des Vater-Unsers um's Jahr 200, die hohe Achtung, in der es stand, die vielen Lobsprüche, die ihm ertheilt wurden, die Commentare, die man jetzt darüber verfaßte, alles dieß läßt erschließen, daß es sicher auch früher von den Gläubigen nicht vergessen war. Ganz abenteuerlich aber ist die Hypothese, wodurch Möller und Augusti die Nichterwähnung des Vater-Unser's von Seite der Apostoliker erklären wollten. Das Vater-Unser, meinten sie, sei nicht ein eigentliches Gebet, sondern ein Index von Anfängen altjüdischer Gebetsformulare, so daß Jesus habe sagen wollen: jenes Gebet rathe ich euch, welches anhebt: „Vater-Unser", weiter jenes mit den Anfangsworten: „geheiliget werde dein Name" u. s. f. u. s. f. Weil nun die ersten Christen wußten, daß das Vater-Unser blos ein Register von Gebeten sei, hätten sie dasselbe natürlich auch nicht recitirt; erst später als man dies nicht mehr wußte, habe man statt der 7 oder 8 wirklichen Gebete dem Register die unverdiente Ehre gegeben [1]). — Abgesehen von der bodenlosen Willkührlichkeit dieser Annahme, die auch nicht einen Schein von einer Belegstelle für sich hat, übersah man dabei vollständig, daß jeder der 7 einzelnen kleinen Sätze einen in sich vollständig abgerundeten Hauptgedanken ausspricht und ein in sich geschlossenes Ganze bildet, was bei Zusammenstellung der Anfangsworte von 7 verschiedenen Gebeten gewiß nicht der Fall wäre. Schon Tertullian bewunderte die **brevitas** des Vater-Unser's

1) Augusti, Denkwürdigkeiten, Bd. V. S. 91 ff.

neben dem Reichthum des darin liegenden Sinnes [1]) und nennt darum das Vater-Unser das **breviarium totius evangelii.**

Manche Archäologen, und wir selbst haben früher geglaubt, die Anfänge der jetzt in der lateinischen Kirche dem **Pater noster** in der Messe vorangestellten Einleitung: **Praeceptis salutaribus moniti et divina institutione formati audemus dicere,** schon bei Cyprian (**de orat. dom. c. 1**) entdecken zu können. Allerdings kommen hier mit Beziehung auf das **Pater noster** die Worte vor: **salutaria monita et praecepta divina,** aber Cyprian will doch damit, wie der Context zeigt, keineswegs eine liturgische Eingangsformel für das Gebet des Herrn andeuten. Etwas Solches könnte man bei ihm eher in c. 22 der genannten Schrift finden, wo er sagt: **Sacerdos ante orationem... parat fratrum mentes dicendo:** ***sursum corda.*** Es ist auch in der That gar wohl möglich, daß auch dem **Pater noster** beim liturgischen Gebrauch der alten Kirche dieser schöne Ruf vorangestellt wurde. Als Schlußformel fügten die Lateiner dem Vater-Unser blos das Wort Amen bei, die Griechen dagegen haben demselben, wenigstens so oft es beim Cult recitirt wurde, eine Doxologie angehängt. Zum erstenmal begegnet uns diese in den apostolischen Constitutionen (lib. VII. c. 24) in der Formel: *ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία εἰς τὰς αἰῶνας, ἀμήν.* Hat schon diese kurze Formel eine gewisse Aehnlichkeit mit der Doxologie im ersten Buche der Chronik, Kap. 29 V. 11 [2]), so tritt diese Aehnlichkeit in der spätern erweiterten Formel noch klarer zu Tage [3]). Wahrscheinlich ist diese Doxologie zu Byzanz entstanden, und ging schon im 5. Jahrhundert, ja vielleicht schon im 4., auch in Bibelabschriften über, so daß Luther dieß Interpolament, es für „Christi eigen Wort" erachtend, als Matth. 6, 13 in seine Bibelübersetzung aufnahm und es so bei den Seinen in allgemeinen Gebrauch brachte. — Einige Beachtung verdient vielleicht auch, daß bei Tertullian die 7. Bitte

---

1) Tertull. de orat. c. 1: *quantum substringitur verbis, tantum diffunditur sensibus ... ut revera in oratione breviarium totius evangelii comprehendatur.* Und c. 9: *Compendiis paucorum verborum quot attinguntur edicta prophetarum, evangeliorum, apostolorum, sermones domini, parabolas, exempla, praecepta! quot simul expunguntur officia!*

2) Die Doxologie I. Chron. 29, 11 lautet: *σοὶ κύριε ἡ μεγαλωσύνη καὶ ἡ δύναμις καὶ τὸ καύχημα καὶ ἡ νίκη καὶ ἡ ἰσχύς.*

3) Diese erweiterte Formel lautet: *ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τὰς αἰῶνας, ἀμήν.*



sed evehe nos a malo lautet: während sich bei Cyprian unser sed libera nos a malo findet; dagegen weicht letzterer in der 6. Bitte et ne patiaris induci nos in tentationem von unserer schon bei Tertullian accurat gegebenen Formel ab [1]).

Außer dem Vater-Unser ist auch noch ein zweites in der Kirche allübliches Gebet bereits in der Bibel gegeben, nämlich das Ave Maria. Dasselbe besteht aus zwei Haupttheilen, von denen der erste selbst wiederum aus zwei Stücken zusammengesetzt ist, und nur die prima primae hat dem Ganzen den Namen des „englischen Grußes" verschafft. Der erste Haupttheil enthält nämlich a) den Engelsgruß bei Luk. 1, 2 und b) den Gruß Elisabeths bei Luk. 1, 42: „Du bist gebenedeit unter den Weibern und gebenedeit ist die Frucht deines Leibes." Diese erste Hälfte ist wahrscheinlich bald nach der dritten allgemeinen Synode, zunächst in der griechischen Kirche als Antidotum gegen den Nestorianismus in Gebrauch gekommen. Viel später wurde es im Abendland aufgenommen und verbreitet, hauptsächlich durch Petrus Damiani im eilften Jahrhundert, der bereits eine Art Rosenkranz einführte; aber noch im 12. und 13. Jahrhundert war das Ave Maria noch so wenig allgemein üblich, daß damals wiederholt der französische Episcopat die Empfehlung desselben für nöthig erachtete. So verordnete Bischof Odo von Paris im J. 1198: „die Priester müssen das Volk beständig ermahnen ad dicendam orationem dominicam et Credo in Deum et salutationem beatae virginis [2]). Die Synode von Bezieres i. J. 1246 bestimmte c. 7, es müsse den Kindern die Begrüßung Mariä, das Vater-Unser und Credo gelehrt werden [3]); und daß gleichzeitig auch in England das Gleiche verlangt wurde, zeigt das Oxforder Statut vom Jahre 1287 [4]). — Der zweite Haupttheil des Ave Maria endlich, die invocatio („hl. Maria, Mutter Gottes, bitt für uns" u. s. f.) erscheint uns zuerst im 16. Jahrhundert in einigen Brevieren der Franziskaner; aber die Straßburger Synode v. J. 1549 kannte oder anerkannte diesen Zusatz noch nicht. Sie gibt Formulare für das Symbolum, Pater noster und Ave, und schließt dabei letzteres also: et benedictus fructus

---

1) Tertull. de orat. c. 8. Cyprian. de orat. dom. c. 4 ed. Krabinger.

2) Harduin, Collect. Concil. T. VI. P. II. p. 1942.

3) Harduin, l. c. T. VII. p. 409. vgl. meine Conciliengesch. Bd. V. S. 1017.

4) Harduin, l. c. p. 1128 sq.

ventris tui Jesus Christus, Amen [1]). Wenige Jahre später gab die Synode von Narbonne i. J. 1551 eine Vorschrift über das Ave Maria, und hat dabei schon die Invocatio, aber ohne die allerletzten Worte: nunc et in hora mortis nostrae. Ihr Ave schließt: ora pro nobis peccatoribus, Amen [2]). Ganz ebenso lautet das Formular, welches die Augsburger Synode vom Jahre 1567 aufstellte [3]), und erst durch den Katechismus von Petrus Canisius scheint das vollständige Ave Maria überall eingeführt worden zu sein, wie es denn auch gleichzeitig durch Pius V. gesetzlich vorgeschrieben wurde [4]).

Als Gebetsformulare empfahlen sich weiterhin schon den Christen der Urkirche die biblischen Termini Halleluja und Hosianna sammt dem bereits erwähnten Amen. Das Halleluja begegnet uns schon in Psalm 117, 1. und 145, 1. und stammt vom hebräischen Zeitwort הָלַל = leuchten, im Pihel הִלֵּל leuchten lassen, d. h. rühmen, preisen; der Imperativ הַלְלוּ mit יָהּ d. i. יְהוָה verbunden, heißt sonach: preiset Jehova. Im N. T. findet sich das Halleluja als Jubelruf in der Offenbarung Johannis 19, 1 ff. Namentlich war der Hallelujagesang bei den alten Gläubigen in Jerusalem sehr üblich und ging von ihnen, wie Gregor d. Gr. sagt (epist. lib. II, 63), zur Zeit des Papstes Damasus (380 n. Chr.) auch in's Abendland über. Auch Ambrosius (Apolog. pro Davide), Augustin (in Ps. 106 u. 110) und Sozomenus (hist. eccl. VII, 15 u. 19) sind Zeugen des alten Hallelujagesanges.

Das Hosianna ist aus dem messianischen Triumphlied Ps. 118, 25 (hebr.) entnommen und besagt: „hilf doch" (הוֹשִׁיעָה נָּא, Hiphil von יָשַׁע = weit sein, im Hiphil weit machen = helfen). Mit diesem Jubelrufe wurde Christus bekanntlich am Palmsonntage bei seinem Einzug in Jerusalem begrüßt (Matth. 21, 9). Die Formel Amen kommt schon sehr häufig in den 5 Büchern Mosis, dann in andern Schriften des A. B., und wohl an 50—100 Stellen des N. T. vor, theils als Substantiv אָמֵן = Wahrheit, theils adverbialisch = wahrlich. — Weiterhin dürfen wir auch das Kyrie eleison zu den biblischen Formeln rechnen, die schon ganz frühzeitig

1) Harzheim, Conc. Germaniae, T. VI. p. 443.
2) Harduin, l. c. T. X. p. 452.
3) Harzheim, l. c. T. VII. p. 161.
4) Lüft, Liturgik, Bd. II. S. 41. Binterim, Denkwürdigk. Bd. IV. 1. S. 386.

beim Gebete der Christen verwendet wurden. Ja schon das heidnische Alterthum kannte und liebte diesen Erbarmungsruf, z. B. wenn Virgil in der Aeneide (lib. XIII) den Turnus beten läßt: Faune, precor, miserere mei. Auch in der alexandrinischen Uebersetzung des alten Testamentes begegnet uns das κύριε ἐλέησον, itacistisch eleison ausgesprochen, (von ἐλεέω = bemitleiden) sehr häufig, mehr oder weniger buchstäblich, z. B. Ps. 10, 5 u. 11. Ps. 6, 3 und 30, 10; im N. T. bei Matthäus 15, 22 und 17, 15. Daß aber auch die alten Christen bei ihren Gebeten sich dieser Formel bedienten, ersehen wir aus den apostolischen Constitutionen lib. VIII, 6. Im Abendland soll Papst Silvester (um's J. 320) das κύριε eingeführt, Gregor d. Gr. aber das Christe eleison beigefügt und aus dem Ganzen einen Wechselgesang gemacht haben.

Ein seit Jahrhunderten wie im öffentlichen Cult so auch im Privatgebet überaus häufig benütztes Formular scheint bei den alten Christen als Gebet im eigentlichen Sinne gar nicht bekannt gewesen zu sein, ich meine das Symbolum. Wo bei den Alten davon die Rede ist, tritt der Charakter dieser Formel als Bekenntniß oder regula fidei so sehr und ausschließlich hervor, daß die Recitirung als testimonium fidei die andere als actio devota gar nicht neben sich aufkommen läßt. Vgl. Irenaeus, adv. haeres. lib. I. c. 10, 1. lib. III. c. 4, 2. Tertull. de velandis virg. c. 1. ad Praxeam c. 2. de praescript. haeret. c. 13. Cyprian. ep. ad Magnum. ep. ad Januarium etc. Alle diese Stellen geben das Symbolum nicht vollständig, sondern nur die Hauptpunkte desselben als regula fidei, aber stets in einer Weise, daß von einem Gebetsgebrauch dieser Formel gar keine Rede sein kann. Weiterhin erscheint uns das vollständige Symbolum (dem s. g. apostolischen nahe verwandt) in den apostolischen Constitutionen (lib. VII. c. 41), und zwar zum Zwecke, daß der Katechumene bei der Taufe mittelst dieser Formel seinen Glauben beurkunde. Bei der Messe war damals das Symbolum noch nicht eingeführt. Solches geschah auch nicht alsbald nach dem Nicänum, und Pseudodionys Areopagita (um's Jahr 500) ist wohl der erste Schriftsteller, der die Recitirung des Symbolums während der Messe auf sichere Weise bezeugt (de hierarchia eccles. c. 3). War aber das Credo, sei es die sogenannte apostolische oder die nicänische Formel, einmal im liturgischen Gebrauch, so ging es von da auch in die Privatgebete über, und eine Reihe mittel-

alterlicher Synoden gebieten auch dem Laien neben dem Vater-Unser das Credo zu beten.

Endlich ist nicht zu übersehen, daß die alten Christen sich gewiß auch selbstgefertigter Gebetsformulare bedienten. Schon die Analogie der ᾠδαὶ πνευματικαὶ läßt solches vermuthen (s. oben S. 340). So gut man Gesänge gebrauchte, welche nicht aus der Bibel genommen, sondern von einzelnen Gläubigen verfaßt waren, ebenso gut wird man auch derartige εὐχαὶ angewandt haben. Diese Vermuthung bestätigt sich durch eine Stelle Tertullian's, wo es heißt: „nach der Agape wird jeder Einzelne aufgerufen, daß er aus der heiligen Schrift vel de proprio ingenio, so gut er es kann, Gott lobsinge" [1]). Hier ist der Ausdruck Deo canere sicher nicht exclusiv vom Gesang im engern Sinn zu verstehen, sondern von jeder, auch prosaischen, Lobpreisung Gottes. Weiterhin verordnete die Synode zu Hippo i. J. 393 in ihrem 21. Canon: „Fremder Gebetsformeln darf sich Niemand bedienen, ehe er sich darüber mit unterrichteten Brüdern berathen hat" (quicumque sibi preces aliunde describit, non eis utatur, nisi prius eas cum instructioribus fratribus contulerit)[2]). Es gab also damals nicht wenige von Privaten verfaßte Gebetsformulare, von denen da und dort wieder Abschriften genommen wurden, die aber doch mitunter als ungeeignet ausgeschieden werden mußten. Ganz das Gleiche verfügte kurz zuvor die Synode von Laodicea (um's J. 370) in Betreff der ἰδιωτικοὶ ψαλμοί (c. 59). Auch diese sollten (ohne Approbation) in der Kirche nicht gebraucht werden[3]).

Auch über die äußerlichen Gebräuche beim Gebete der alten Christen geben uns die Kirchenväter manchfachen Aufschluß. Clemens von Alexandrien sagt: „beim Gebete erheben wir Hände und Haupt zum Himmel, und auch die Füße setzen wir beim Ende des Gebetes in Bewegung" [4]), d. h. wir erheben uns am Ende des Gebets aus der knieenden Stellung, die wir während desselben einnahmen. Noch weitern Aufschluß hierüber gibt Tertullian, wenn er sagt: „dorthin, zum Himmel, schauend beten wir mit ausgespannten Händen und mit entblößtem Haupt", manibus expan-

1) Tertull. apolog. c. 39.

2) Vgl. meine Conciliengesch. Bd. II. S. 54 u. 62. Alle andern Autoren citiren die fragliche Stelle als c. 23 der dritten carthag. Synode v. J. 397; allein letztere hat hier nur die Beschlüsse von Hippo repetirt.

3) Harduin, T. I. p. 791 und Conciliengesch. Bd. I. S. 748.

4) Clem. Alex. Strom. lib. VII. p. 854 ed. Pott.

sis, capite nudo oramus [1]). Dabei mahnt Tertullian, daß man die Hände nicht zu hoch emporhebe, sondern in mäßiger und frommer Weise (**temperate et probe**). Auch das Antlitz dürfe nicht keck emporgehoben werden und der Ton müsse demüthig sein [2]). Nicht minder erklärt Origenes (**de orat. c. 31**) unter allen möglichen Körperhaltungen das Emporheben der Hände und Emporrichten der Augen für die empfehlenswertheste und angemessenste, weil sie ein Bild derjenigen Gemüthsbeschaffenheit sei, in welcher sich die Seele beim Gebet befinden solle. Uebrigens, fügt er bei, dürfe ein Kranker gar wohl auch sitzend oder liegend beten, und wenn man zu Schiffe sei oder durch Geschäfte ꝛc. gehindert sich nicht zurückziehen könne, so möge man beten, ohne daß man zu beten scheine. — Schon Barnabas und Justin erblickten in dem Ausstrecken der Arme des Moses (II. Mos. 17, 8 ff.) einen Typus des Kreuzes oder der Kreuzigung Christi [3]); ebenso Tertullian (**adv. Jud. c. 10** und **de orat. c. 11**) und Minucius Felix. Letzterer sagt: **crucis signum est, quum homo porrectis manibus Deum pura mente veneratur** [4]). Gewöhnlich wusch man vor dem Gebete auch die Hände, um die nöthige innere Reinigkeit anzudeuten, und wandte sich während des Betens nach Osten, weil das Licht, das physische und geistige, von Osten kommt [5]). Der apostolischen Vorschrift gemäß beteten die Männer mit entblößtem Haupte, die Frauen aber verschleiert (I. Cor. 11, 4 ff.); aber schon Tertullian klagt, daß die Jungfrauen seiner Zeit und Heimath beim Gebete unverschleiert erscheinen, und zu ihrer Vertheidigung anführen, der Apostel Paulus habe nur den Frauen den Schleier anbefohlen, sie aber seien, weil nicht verheirathet, auch keine Frauen. Fast komisch erscheint uns der Ernst und Eifer und gelehrte Aufwand, womit Tertullian den Beweis liefert, daß in der Bibel unter γυνή und γυναῖκες das ganze weibliche Geschlecht verstanden werde [6]).

---

1) Tertull. Apolog. c. 30.

2) Tertull. de oratione c. 13.

3) Barnabae epist. c. 12 in meiner Ausg. der apostol. Väter, ed. IV. p. 30. Justin. Dialog. c. Tryph. n. 111.

4) Minuc. Felix, Octav. Januar. c. 29.

5) Tertull. de orat. c. 11 adv. Valent. c. 3. Clem. Alex. l. c. p. 856.

6) Tertull. de orat. c. 16 sq. und in dem ganzen Buche de virginibus velandis.

Als Aberglauben rügt Tertullian die Sitte Einzelner, beim Gebete das Oberkleid abzulegen. „So nähere man sich, sagt er, wohl den Idolen der Heiden, aber der Christengott erhöre auch den, der einen Mantel trage." Nicht minder tadelt er es, daß sich Einige nach beendigtem Gebete niedersetzen, weil Hermas im Pastor (prooem. libri II) von sich sage: „nachdem ich mein Gebet beendigt und mich niedergesetzt hatte" [1]). Richtig bemerkt Tertullian hiezu, dieß sei nur historisch und nicht instar disciplinae referirt, und er hätte noch beifügen können, daß Hermas selbst an einem andern Orte sagt: genibus positis coepi orare Dominum (lib. I. V. 5. 1.). Er selbst hält das Sitzen beim Gebet, wie dieß bei den Orientalen gewöhnlich war, für ein Zeichen der Irreverenz [2]). Die Christen standen gewöhnlich beim Gebete: Quando stamus ad orationem, sagt Cyprian; aber sie knieten auch sehr häufig; ja nach Tertullian (l. c. c. 18) war dieß das Gewöhnliche, indem er es tadelt, daß Einige am Samstag nicht knien, während er selbst nur an Ostern und Pfingsten die Unterlassung des Kniens begründet erachtet. An Fasttagen aber, fügt er bei, und an Stationen (Halbfasten) darf kein Gebet ohne Kniebeugung und andere Verdemüthigung gefeiert werden. Non enim oramus tantum, sed et *deprecamur* et satisfacimus Deo domino nostro [3]). Daß man wie an Ostern auch an jedem Sonntag als dem kleinen Osterfest beim Gebete nicht kniete, sagt Tertullian de corona c. 3, und außerdem wurde es im 20. Canon des ersten allgemeinen Concils zu Nicäa ausdrücklich so verordnet [4]).

Uebrigens konnten die alten Christen um so weniger Anstand nehmen zu knien, als ja auch ihr Herr und Meister selbst am Oelberge beim Gebet kniete (Luk. 22, 41). Ebenso kniete der hl. Stephanus als er für seine Feinde betete (Apostelg. 7, 59), und Petrus als er die Tabitha erweckte (Apostelg. 9, 40). Auch Paulus und seine Begleiter knieten am Ufer (bei Tyrus) nieder und beteten (Apostelg. 21, 5). Das Kniebeugen erschien schon den ersten Christen ganz natürlich als ein Ausdruck der Demuth, als ein Zeichen, daß der Mensch von Gott abgefallen und der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit bedürftig sei. Darum war den Pönitenten das Knien durch-

---

1) S. meine Ausg. der apostol. Väter, p. 345.
2) Tertull. de orat. c. 12.
3) Tertull. de orat. c. 18.
4) S. m. Conciliengesch. Bd. I. S. 414.

aus vorgeschrieben, und mitunter geradezu selbst die *μετάνοια μικρὰ* genannt. Bei außerordentlichen Verdemüthigungen kam auch die **humi prostratio** vor, und bekanntlich war eine ganze Klasse der Büßer hienach benannt.

In sehr enger Verbindung mit dem Gebete stand zu allen Zeiten das **Kreuzeszeichen**, und schon bei den ältesten Christen finden wir den ausgedehntesten Gebrauch von demselben. Sie bezeichneten nicht bloß sich selbst, Stirne, Augen, Mund, Brust, sondern auch ihre Kleider, Betten, Speisen, Trinkgefäße, Hausgeräthe und Wohnungen ꝛc. ꝛc. mit dem Kreuze, und machten immer das Kreuz, wenn sie ausgingen oder zurückkehrten, sich ankleideten, zu Tische setzten, zu Bette legten, sich wuschen oder badeten u. s. f. So sagt Tertullian: »**ad omnem progressum atque promotum, ad omnem aditum et exitum, ad vestitum et calceatum, ad lavacra, ad mensas, ad lumina, ad cubilia, ad sedilia, quaecumque nos conversatio excercet, frontem crucis signaculo terimus**[1]). Von alle dem stehe, sagt Tertullian im folgendem Kapitel, nichts in der Bibel, aber die Tradition sei die **auctrix** dafür, die **consuetudo** die **confirmatrix**, die **fides observatrix**. In einem andern Buche mahnt er seine Frau, im Falle seines Todes nicht wieder zu heirathen, namentlich keinen Heiden, denn es würde diesem nicht geheim bleiben **cum lectulum, cum corpusculum tuum signas**[2]). Es war also Sitte, beim Niederliegen und Aufstehen Bett und Leib mit dem Kreuze zu bezeichnen. — Auch Cyprian, Origenes, Laktantius und andere Väter und Kirchenschriftsteller des Alterthums sprechen wiederholt von dem Gebrauche des Kreuzzeichens. So sagt Ephräm der Syrer im vierten Jahrhundert: „Das lebendigmachende Kreuz sei an unseren Thüren, an unserer Stirne, an unseren Augen, an unserem Munde, an unserer Brust, an allen unseren Gliedern ... Dieß Kreuz, ihr Christen, unterlasset nicht zu jeder Zeit und Stunde und an allen Orten mit euch herumzutragen. Ohne dasselbe wollen wir nichts unternehmen, sondern, sei es daß wir schlafen oder wachen, arbeiten oder ruhen, essen oder trinken, zu Lande reisen oder das Meer durchschiffen, stets wollen wir alle unsere Glieder mit diesem belebenden Kreuze schmücken“[3]).

---

1) **Tertull. de corona c. 3.**
2) **Tertull. ad uxorem lib. II. c. 5.**
3) **Ephraem., Opp. graec. T. II. ed. Rom. p. 247 sq. bei Augusti**

War bisher blos von der crux usualis die Rede, d. h. jenem Kreuzzeichen, das wir mit unserer Hand bilden, so müssen wir jetzt beifügen, daß auch das Kreuzbild, die crux exemplata, sei es gemalt oder plastisch, schon frühzeitig in Gebrauch war. So sagt Eusebius von Constantin d. Gr., er habe in dem vornehmsten Saale seines Palastes ein goldenes mit Edelsteinen besetztes Kreuz anbringen lassen [1]). Auch in Mitte der Hauptstadt errichtete er die Trophäe des Kreuzes, ließ auf den öffentlichen Plätzen derselben sein eigenes Bild aufstellen, einen Speer in Kreuzesform in der Hand haltend [2]), und schmückte auch die Waffen seiner Soldaten mit dem Kreuzzeichen [3]).

Daß weiterhin die Wände und Thüren der Häuser mit Kreuzen bemalt waren, sagt Chrysostomus (hom. 139 T. V. p. 879), ja in dem Wunsche, das Kreuz überall anzubringen, gingen Manche soweit, daß sie auch die Fußböden damit schmückten, was jedoch von der trullanischen Synode i. J. 692 c. 73 strenge verboten wurde, weil die dem Zeichen des Heils schuldige Ehrfurcht verletzt werde, wenn man mit den Füßen darauf trete [4]). Aus alten Kunstwerken und aus den Martyrerakten geht hervor, daß die Christen auch ihre Kleider und die Gegenstände des Schmuckes mit dem Kreuzzeichen versahen, namentlich erzählt Gregor von Nyssa von seiner Schwester Macrina, daß von ihrem Halse ein Kreuz herabhing und daß sie einen eisernen Ring trug, in dessen Platte ein Kreuz eingegraben war. Von einer crux gemmata aber als kaiserlichem Schmucke spricht Prudentius Clemens [5]).

Wie sich die crux exemplata weiterhin zum Crucifixe ausbildete, haben wir schon in einer besondern Abhandlung (S. 265 ff.) besprochen.

Auch die Mahlzeiten der alten Gläubigen blieben vom christlichen Geiste nicht unberührt. Sagte ja doch schon der Apostel:

Handb. der chr. Archäol. Bd. II. S. 142. Binterim, Denkw. Bd. IV, 1. S. 508 ff.

1) Euseb. vita Const. lib. III. c. 49.

2) Euseb. vita Const. lib. I, c. 40 u. histor. eccl. lib. IX. c. 9.

3) Euseb. vita Const. lib. IV. c. 21. Sozom. hist. eccl. lib. I. c. 8.

4) Vgl. meine Conciliengesch. Bd. III. S. 310.

5) Pellicia, de antiqua ecclesiae politia, T. III. P. II. Dissert. VI. p. 209. ed. Bassan. 1782. Baron. ad ann. 378, 46 u. 394, 8. Prud. Clem. contra Symmach. lib. I, 464 sqq.

„ihr möget essen oder trinken, so geschehe es zur Ehre Gottes“ (I. Cor. 10, 31). Eine schöne Schilderung der alten christlichen Mahlzeiten gibt Tertullian: „man setzt sich nicht früher zu Tische, als bis das Gebet verrichtet ist, man ißt so viel der Hunger verlangt, trinkt so viel der Keuschheit zuträglich ist, man sättigt sich so, daß man eingedenk bleibt, man müsse auch während der folgenden Nacht Gott verehren, und beim Sprechen weiß man, daß der Herr es höre. Nachdem man die Hände gewaschen und die Lichter angezündet hat, wird jeder aufgefordert, aus der hl. Schrift oder aus eigenem Kopfe, wie er es eben kann, Gott zu lobsingen (S. 346), und so prüft man, wie Jeder getrunken habe. Mit Gebet schließt man das Gastmahl wieder, und geht dann auseinander nicht zu händelsüchtigen Rotten, nicht zu den Schaaren der Herumläufer, nicht zu den Ausbrüchen der Frechheit, sondern zu gleicher Bescheidenheit und Zucht, als habe man nicht so fast eine Mahlzeit, als vielmehr eine Unterweisung eingenommen“ [1]). Tertullian spricht hier eigentlich von den Agapen, aber das Gesagte gilt um so mehr von der christlichen Mahlzeit überhaupt, als in der ältesten Kirche alle Hauptmahlzeiten Agapen waren und Tertullian selbst zwischen Agapen und anderen Mahlzeiten keinen Unterschied macht.

Während des Essens wurden Psalmen und Loblieder gesungen, wie Clemens von Alexandrien versichert [2]); und noch vollständiger schreibt Cyprian: „auch die Stunde des Gastmahls soll nicht ohne himmlische Gnade sein. Die nüchterne Mahlzeit soll von Psalmen ertönen, und hast du ein gutes Gedächtniß und eine gute Stimme, so übernimm das Sängeramt. Du wirst deine Freunde um so mehr bewirthen, wenn sie etwas Geistliches hören und religiöse Anmuth die Ohren ergötzt“ [3]).

Sehr häufig und emphatisch heben die alten Väter dem wüsten Leben der Heiden gegenüber die Mäßigkeit und Züchtigkeit hervor, die bei den christlichen Mahlzeiten herrschte. So sagt Minucius Felix: „wir haben nicht blos züchtige, sondern auch nüchterne Mahlzeiten, denn wir gestatten keine Schwelgerei und ziehen das Essen nicht durch unvermischten Wein (merum) in die Länge, sondern

---

1) Tertull. Apologet. c. 39.
2) Clem. Alex. Strom. lib. VII. p. 861 ed. Pott.
3) Cyprian. ad Donatum c. 14. ed. Krabinger.

mäßigen die Heiterkeit durch Ernst und keusche Reden" [1]). Sehr ausführlich verbreitet sich Clemens von Alexandrien über diesen Gegenstand und widmet ihm fast das ganze zweite Buch seines Entwurfes einer christlichen Moral. „Andere Menschen, sagt er, leben um zu essen, gleich den unvernünftigen Geschöpfen, denen der Bauch das Leben ist; unser Erzieher aber (Christus) gebietet uns, zu essen, um zu leben, denn die Speisung ist für uns kein Geschäft, und das Vergnügen nicht unser Ziel ... Das Leben besteht aus zwei Faktoren, aus der Gesundheit und den Kräften, und für diese sind leichte Speisen am zuträglichsten ... Viele Arten von Speisen sind zu verwerfen, weil sie verschiedenen Schaden verursachen, Unpäßlichkeit des Leibes, Aufstoßen des Magens rc." Die Kochkünste will Clemens ganz verwerfen und tadelt diejenigen, welche alle Welttheile aufbieten, um Leckerbissen und pikante Gewürze zu erhalten. „Ein solcher Mensch, sagt er, scheint mir nur Kinnbacken zu sein," und tadelt dann die Agapen, die manichfach zu solchen Schmausereien ausgeartet seien. In den leckeren Speisen sieht er den Untergang für Leib und Geist; schlechtgenährte Personen seien kräftiger, gesünder und verständiger als die andern, das könne man schon sehen, wenn man einen Landmann oder einen Philosophen mit einem reichen Manne vergleiche. Die Mahlzeit der Christen soll einfach und kurz sein, für Nachtwachen geeignet, und nicht mit verschiedenen Wohlgerüchen erfüllt. Dabei stellt er ächt orthodox, im Gegensatz zur physikalischen Ascese der häretischen Gnostiker den Satz auf, daß jede Speise an sich gleichgültig sei (ἀδιάφορος ἄρα ἡ φυσικὴ χρῆσις τῆς τροφῆς, p. 169), fügt aber auch (p. 173) ganz richtig bei: „wenn auch alles wegen der Menschen da ist, so ist doch nicht gut alles zu genießen und zu allen Zeiten". Auch tadelt er (p. 171 sq.) das hastige, gierige Essen; man solle das Vorgelegte mit Anstand nehmen, weder Hand, noch Sitz, noch Bart beschmutzen, die Schönheit des Antlitzes bewahren, während des Essens sich nicht unanständig gebährden, nur in bestimmten Intervallen die Hand nach neuer Speise ausstrecken, und nicht sprechen, so lange man Speisen im Munde habe, denn dieß mache die Stimme schlecht und unverständlich. Auch dürfe man nicht essen und trinken zugleich, denn dies sei ein Zeichen großer Unenthaltsamkeit. Speisen, welche den Geschlechtstrieb reizen, seien völlig zu meiden, dagegen Zwiebeln, Oliven, einige Gemüse, Milch, Käse, Obst

---

1) Minuc. Felix Octav. Jan. c. 31.

und was ohne Brühe gekocht wird, zu empfehlen. Sei Fleisch nöthig, so sei gebratenes dem in Sauce vorzuziehen [1]). Die geeignetsten Speisen seien diejenigen, die man sogleich genießen könne ohne Feuer, denen aber, die auf einen luxuriösen Tisch versessen sind, stehe ein Dämon vor, der Bauchdämon (κοιλιοδαίμων), der der schlimmste von allen sei. Weiterhin will Clemens den Christen den mäßigen Genuß des Weines gestatten, weil ja auch Paulus dem Timotheus eingeschärft habe, wegen seines Magens etwas Wein zu trinken. Der Wein wird aber hier nur als Arznei aufgefaßt. Zur Löschung des Durstes sei nicht Wein, sondern das Wasser bestimmt. Namentlich müßten alle junge Leute den Wein meiden, weil sonst Feuer ins Feuer gegossen und brennende Begierden erzeugt würden (p. 178). Wenn aber Clemens auch nicht viel Wasser will genossen wissen (p. 179), so hat er dafür mehr diätetische als ethische Gründe. Er meint, es sei überhaupt zu viel Flüssiges im Leibe, und das viele Ausspucken und Schneutzen sei ein Beleg hiefür. Abends aber, zur Essenszeit, solle der Christ etwas weniges Wein genießen, weil man sich nun nicht mehr so ernst beschäftige und weil die Abends eintretende Kälte eine Erwärmung durch Wein zweckmäßig erscheinen lasse. Aus demselben Grunde dürfe auch im Winter Wein getrunken werden, und mehr von alten als von jüngern Leuten, weil das Alter kälter ist und Greise weniger in Gefahr der Trunkenheit kommen (p. 179). Uebrigens solle Jedermann den Wein mit Wasser mischen und ihn nicht wie Wasser hineintrinken (p. 180). Mit starken Farben schildert dann Clemens das Laster der Trunkenheit, das übrigens, wie er andeutet (p. 182 und 186), unter den Christen seiner Zeit sehr selten war. Er tadelt sofort das Einführen von fremden Weinen und den Gebrauch verschiedener Weine bei e i n e r Mahlzeit (p. 184 sq.). Beim Trinken, sagt er weiter, sei stets der Anstand zu bewahren, und zu meiden jede Verzerrung des Gesichts, jede Hastigkeit, jede Gierigkeit der Augen, die Besudelung des Kinns,

1) Aus dem hymnus 3 ante cibum von Prudentius Clemens erhellt, daß auch zu seiner Zeit (J. 400) sich noch sehr viele Christen aller Fleischspeisen enthielten. Er singt:

Sint fera gentibus indomitis
Prandia de nece quadrupedum,
Nos oleris coma, nos siliqua
Feta legumine multimodo
Paverit innocuis epulis.

die Benetzung des Kleides 2c. Auch solle man den Becher nicht so halten, daß er fast das ganze Gesicht verdeckt. Bei den Frauen tadelt Clemens die Gewohnheit, nur aus ganz engen Fläschchen zu trinken. Sie thaten dieß aus Eitelkeit, um die Lippen nicht weit öffnen zu dürfen. Aber sie müssen dann, sagt Clemens, den Hals enthüllen und die Kehle unanständig hervortreten lassen. Auf jeden Fall aber, denn er wolle ihnen die Fläschchen nicht verbieten, sei es geziert und eitel, ausschließlich nur aus solchen Gefässen trinken zu wollen (p. 186 sq.). Noch einige weitere besondere Capitel (lib. II. c. 4 ff.) widmet Clemens dem Betragen des Christen beim Gastmahl. Die Gelage mit Musik und Tanz, Trommeln und Cymbeln erscheinen ihm als „Theater der Trunkenheit." Bei einem christlichen Gastmahle müsse alles das, was die Griechen κῶμος nannten, fehlen, nämlich Musik, Tanz, Gesang, Aufzüge u. dgl. Pfeifen und Flöten seien fern zu halten, überhaupt alles weichliche die Sitten entnervende Wesen. Dagegen solle der Christ während des Gastmahls dem gütigen Geber alles Guten Psalmen singen, denn würdige und ernste Melodien seien passend und verhindern die Trunkenheit. Späße, wie sie bei heidnischen Gastmählern gebräuchlich waren, will er von den christlichen ganz verbannt wissen. Da dürfe kein Spaßmacher von Profession geduldet werden und auch keiner der Gäste dürfe die Rolle eines solchen übernehmen, vielmehr solle man sich mit feiner und anmuthiger Unterredung unterhalten. Das Lachen soll in Schranken gehalten werden, ganz ferne aber muß jede Obscönität bleiben. Unanständiges darf weder gesprochen noch angehört werden, und von den Lastern soll man gar nicht reden. Auch darf bei den Gastmählern Keiner durch den Andern gekränkt oder verlacht werden (p. 200), denn aus Liebe kommt man ja zusammen und Zweck des Gastmahls ist Wohlwollen gegen die Geladenen und Erhöhung der Freundschaft. Junge Leute sollen an Gastmählern gar nicht theilnehmen, denn da sie noch nicht fest sind, kann Manches, was sie da hören und sehen, ihnen Nachtheil bringen, Begierden entzünden 2c. Verheirathete Frauen, wenn sie erscheinen müssen, sollen sich äußerlich mit Gewändern, innerlich mit Schamhaftigkeit decken, unverheirathete aber dürfen bei Gastmählern der Männer gar nicht erscheinen [1]).

Von Gregor von Nazianz erfahren wir, daß man zu seiner

1) Clem. Alex. Paedag. lib. II. c. 1—7 incl. p. 162—201.

Zeit (J. 370), wenn man den Becher mit Wasser ꝛc. erhob, das Kreuz darüber machte und den Namen Jesu aussprach [1]).

Die Theilnahme an den Gastmählern der Heiden war nicht erlaubt; schon das den Christen vor, unter und nach dem Essen obliegende Beten und Singen verhinderte dieselbe, und geradezu sündhaft wurde sie wegen des paganistisch-religiösen Charakters, den die meisten heidnischen Mahlzeiten trugen. Daher wurde dem Bischof Martialis von Spanien um's J. 250 „seine Theilnahme an den schändlichen und schmutzigen Gastmählern der Heiden“ (gentilium turpia et lutulenta convivia) als großes Verbrechen angerechnet und mit Absetzung bestraft [2]). Von Tertullian aber erfahren wir, daß die Christen an den öffentlichen Gastmählern, die den Kaisern zu Ehren gegeben wurden, nicht theilnahmen, was man ihnen als politisches Vergehen ausdeutete. Tertullian bemerkt darum ironisch: „das ist also große Loyalität, wenn man in den Straßen umherfrißt, die ganze Stadt zu einem Zechhaus macht, schaarenweis zur Zuchtlosigkeit und den Lüsten hinrennt!“ [3])

Im Laufe der Zeit ließ die Wohlanständigkeit auch bei den Gastmählern der Christen in manchen Punkten nach, namentlich scheinen es Hochzeitsschmausereien gewesen zu sein, bei denen die alte einfache und züchtige Sitte verletzt wurde. Deshalb verordnete die Synode von Laodicea um's Jahr 370: „wenn die Christen Hochzeiten anwohnen, sollen sie nicht springen und tanzen, sondern mit Züchtigkeit die Mahlzeit einnehmen, die höhern und niederen Cleriker aber dürfen bei Hochzeiten oder Gastmählern keine Schauspiele mit ansehen, sondern müssen sich entfernen, ehe die Schauspieler erscheinen“ [4]). Es wurde nämlich damals tolerirt, daß man bei Hochzeiten der Christen heidnische Lustigmacher und Musikanten benützte. Das Anhören und Ansehen galt für weniger sündhaft, als wenn ein Christ selber derartige Dinge aufgeführt hätte. Später setzte man sich aber auch über letzteres vielfach hinweg, so daß die zweite allgemeine Synode zu Nicäa i. J. 787 den Laien einschärfen mußte, sich

---

1) Gregor. Naz. orat. 4, 84 ed. BB. T. I. p. 119.

2) Cyprian, ep. 68. Harduin, Collect. Concil. T. I. p. 151. Gams, Kirchengesch. v. Spanien, Bd. I. S. 239.

3) Tertull. Apolog. c. 35.

4) Concil. Laodic. c. 53 u. 54 s. m. Conciliengesch. Bd. I. S. 747.

bei Gastmählern aller mimischen Darstellungen und satanischen Gesänge zu enthalten [1]).

Zu den großartigsten und interessantesten Manifestationen des christlichen Geistes in der Urkirche gehören weiterhin seine Einflüsse auf Virginität und Ehestand. Heidnische Unsittlichkeit hatte der Virginität ihren höheren Glanz, der Ehe ihre Heiligkeit genommen, das Christenthum aber restituirte Jedem das Seine.

Mit Recht sagt Chrysostomus, daß die Virginität erst im Christenthum in ihrer Würde erkannt ward, und mit Recht ruft er aus: „ehe das Christenthum sich aufbaute, wo war damals die Jungfrauschaft" [2]). Der biblischen Empfehlung der Virginität (Matth. 19, 12. I. Cor. 7, 1. 34 f.) folgten Viele der ersten Gläubigen. So schreibt Justin um's Jahr 138: „unter den Christen sind viele männlichen und weiblichen Geschlechtes, aus allen Ständen, in einem Alter von 60—70 Jahren, die von Kindheit an jungfräulich geblieben sind, deren gar nicht zu gedenken, die von der Unlauterkeit sich bekehrt haben" [3]). Etwa 30 Jahre später sagt Athenagoras: „bei uns kann man Viele finden, sowohl Männer als Frauen, welche unverheirathet bleiben, in der Hoffnung, dadurch enger mit Gott verbunden zu werden" [4]). Und Minucius Felix versichert: „wir sind keusch in unseren Reden und unbefleckt an unserem Leibe. Sehr viele unter uns genießen einer immerwährenden Jungfräulichkeit in einem unverletzten Leibe, obgleich sie sich derselben nicht rühmen" [5]). Auch Cyprian und alle folgenden Väter sprechen von der sublimior gloria virginum, und die dem Worte des Apostels conforme Ueberzeugung (I. Cor. 7, 34), daß die Virginität eine höhere sittliche Virtuosität involvire, als der Ehestand, war so unbedingt und allgemein herrschend in der Urkirche, daß jede entgegenstehende Ansicht, z. B. von Jovinian, Helvidius und Vigilantius, als Häresie gebrandmarkt und von den größten Koryphäen der christlichen Wissenschaft, Hieronymus und Augustinus, bekämpft wurde. Dabei vergaß man aber nie, daß die körperliche Unversehrtheit allein den vollen Begriff der Virginität nicht constituire, daß vielmehr dazu vor Allem noch zwei

1) Vergl. m. Conciliengesch. Bd. III. S. 449.

2) Chrysost. sermo III. de poenit. u. homil. 15, 5 in II Cor. ed. BB. T. II. p. 298 u. T. X. p. 551.

3) Justini Apolog. I. n. 15.

4) Athenag. legat. n. 33.

5) Minuc. Felix, Octav. Jan. c. 31.

weitere Momente ganz nothwendig gehören: die Demuth und die innere Reinigkeit. Schon Clemens Romanus, der Schüler Petri und Pauli, schrieb um's Jahr 70 n. Chr. an die Corinther: „wer keusch ist im Fleische, der überhebe sich nicht, erkennend, daß ein Anderer ihm die Enthaltsamkeit verliehen hat"; und ganz ähnlich bemerkt Ignatius von Antiochien, der Schüler des Evangelisten Johannes, in seinem Briefe an Polykarp: „Kann Jemand in der Virginität verbleiben zur Ehre dessen, der der Herr des Leibes ist, so bleibe er auch in der Demuth. Wenn er prahlt, so ist er verloren, ebenso wenn er sich deßhalb über den Bischof überhebt [1]). Auch Minucius Felix spricht in der kaum angeführten Stelle von der Verbindung der Demuth mit der Virginität; die Synode von Gangra aber schreibt in ihrem Canon 10 um die Mitte des vierten Jahrhunderts: „wenn Jemand von denen, die um des Herrn willen unverheirathet bleiben, sich stolz über die Verheiratheten erhebt, der sei Anathema" [2]). Das Gleiche lehrte um dieselbe Zeit auch Cyrill von Jerusalem [3]).

Wie stark auch die innere Reinheit, die Freiheit von unreinen Begierden, Blicken, Worten u. dgl. accentuirt wurde, mag uns vor Allem Athenagoras zeigen, wenn er sagt: „die Virginität führt zu Gott hin, die unreinen Gedanken und Begierden aber führen wieder von Gott hinweg" [4]). An einer andern Stelle (c. 32) weist er die Vorwürfe der Heiden über die angeblichen Ausschweifungen der Christen mit den Worten zurück: „für uns ist schon τὸ ἰδεῖν ἡδέως eine μοιχεία". Und diesen Gedanken noch ergänzend sagt Minucius Felix: „nicht blos mit dem Gesicht sind wir schamhaft, sondern auch im Herzen" [5]). Aus vielen weitern Stellen, die uns hierüber zu Gebote stünden, wollen wir nur noch das schöne Epigramm Prospers von Aquitanien ausheben:

Carnis virginitas intacto corpore habetur,
Virginitas animae est intemerata fides;
Qua sine corporei nil prodest cura pudoris,
Sed mentis pietas auget utrumque bonum [6]).

---

1) Clem. Rom. ep. I. ad Corinth. c. 38 u. Ignat. ep. ad Polyc. c. 5 in meiner Ausg. der apostol. Väter p. 104 u. 240 ed. IVta.

2) S. m. Conciliengesch. Bd. I. S. 757.

3) Cyrill. Hieros. Catech. IV. c. 25.

4) Athenag. l. c. c. 33.

5) Minuc. Fel. l. c.

6) S. Prosp. Aquit. Epigr. 76 ed. Migne, Curs. Patrol. T. 51. p. 521.

Von dieser innern Reinheit waren die Gläubigen überzeugt, daß sie nicht verloren gehe, wenn auch rohe Gewaltthat in den Zeiten der Verfolgungen mancher Christin die leibliche Reinheit durch Nothzucht entriß. Derselbe Prosper sagt darüber: „Wenn die Heiligkeit der Seele bleibt, so geht die Heiligkeit des Leibes nicht verloren, auch wenn derselbe geschändet wird, während bei Verletzung der Reinheit der Seele auch die Heiligkeit des Leibes entschwindet, selbst wenn er unversehrt bleibt"; und drückt dann diesen Gedanken in folgenden schönen Versen aus:

> Mens illaesa nihil violato corpore perdit,
> Invitam carnis vulnera non maculant.
> Nec crimen facti recipit non mixta voluntas;
> Velle magis facinus, quam tolerare nocet.
> Sic autem ad cordis penetralia cuncta recurrunt,
> Ut plerumque animus sit sine carne reus.
> Dum, quod ab intacto semotus est corpore, solus
> Concipit, et tectis motibus intus agit [1]).

Als der Consular Paschasius unter Kaiser Diocletian die hl. Jungfrau Lucia aus Syrakus in Sicilien in ein Bordell zu schleppen befahl, antwortete sie: nunquam coinquinatur corpus, nisi de consensu mentis ... si me invitam violari feceris, castitas mihi duplicabitur ad coronam [2]).

War zwischen Tod oder Entehrung zu wählen, so entschieden sich die christlichen Jungfrauen und Frauen mit Freude und Entschlossenheit für den erstern. Sie wollten lieber das Leben als die Virginität verlieren, lieber ad leones quam ad lenones verurtheilt werden [3]). Diese Ueberzeugung durchherrscht auch den 14ten Hymnus *περὶ στεφανῶν* des Prudentius Clemens auf die hl. Agnes. Ganz besonders häufig geschah es unter Maximin (Cäsar und Nachfolger Diocletians), daß christliche Frauen und Jungfrauen hingerichtet oder gefoltert wurden, weil sie den wilden Lüsten des Kaisers und seiner Beamten und Generäle nicht dienen wollten. Eusebius erzählt von

---

1) L. c. epigr. 51. p. 513 sq.

2) Ado Vienn. Martyrolog. ad Idus Decbr. hinter dem Martyr. Rom. ed. Rosweyd. p. 198.

3) Tertull. Apolog. c. 50.

nicht weniger als 600 Christinnen, die hiedurch großen Ruhm erworben hätten, und stellt an ihre Spitze eine vornehme und hochgebildete Alexandrinerin, welche Maxentius selbst wiederholt mit seinen rohen Anträgen verfolgte und schließlich ihres großen Vermögens beraubte [1]).

Eine ganz andere Frage ist es, ob man der Entehrung durch Selbstmord entgehen dürfe, und während die späteren Väter und Moralisten entschieden verneinend darauf antworten, haben in der ältesten Zeit nicht Wenige einen Selbstmord unter solchen Umständen nicht nur für erlaubt, sondern geradezu für lobenswerth erklärt. So preist Eusebius (a. a. O.) eine römische Matrone, welche unter dem Usurpator Maxentius (Anfang des 4. Jahrh.) zur Entehrung bestimmt, sich schnell ein Schwert durch die Brust stieß und leblos zusammenstürzte. Von andern ähnlichen Fällen spricht Nicephorus Callisti, und erzählt namentlich von zwei vornehmen antiochenischen Mädchen, welche nach dem Rathe ihrer Mütter sich in's Wasser stürzten, um der Schändung zu entgehen. Er fügt bei, dieß habe solchen Beifall gefunden, daß noch viele andere antiochenische Jungfrauen in's Meer gesprungen seien, um die Keuschheit zu retten [2]).

In Verbindung hiemit berichtet Nicephorus den ganz eigenthümlichen Fall mit der christlichen Jungfrau Euphrasia von Nikomedien. Sie befragte den Bischof Anthimus von Nikomedien, was sie thun solle, wenn sie nur zwischen Tod oder Götzendienst wählen könne. Er rieth ihr in diesem Falle zum Tode, und sie führte nun ihren conformen Entschluß in folgender Weise aus. Der Jüngling, dem sie überlassen wurde, war mit ihr bereits in der Kammer eingeschlossen. Da erklärte sie, daß sie im Besitze eines Zaubermittels sei, das den Menschen unverwundbar mache, und daß sie ihm dieß mittheilen wolle, wenn er sie unberührt lasse. Sie knetete nun alsbald Wachs und Oel zusammen, bestrich sich damit den Hals, und lud den Jüngling ein, mit seinem Schwerte ihr kräftig auf den Hals zu schlagen, er werde sehen, daß sie unverletzbar sei. Die Probe wurde gemacht, und sie verlor dabei, wie sie wünschte, das Leben [3]). Da man diese List lobte, so ist nicht zu wundern, daß man auch andere Unwahrheiten, Verstellungen, Verkleidungen u. dgl. billigte, wenn sie nur

1) Euseb. hist. eccl. lib. VIII. c. 14.
2) Niceph. Callisti, hist. eccl. lib. VII. c. 12.
3) Niceph. Call. l. c. c. 13.

vor Entehrung sicherten. So erzählt Nicephorus (a. a. O.) von einer christlichen Jungfrau, welche sich eine schändliche Krankheit andichtete, um verschont zu werden.

Zur wahren Virginität verlangten die Alten weiterhin, daß auch aller böse Schein gemieden werde. Tertullian sagt in dieser Beziehung: „für die Keuschheit ist es nicht genug, daß sie sei, sie muß auch erscheinen. Sie muß so vollkommen sein, daß sie von der Seele über das Kleid, vom innern Bewußtsein bis auf die Oberfläche sich erstrecke" [1]). Darum war jede nicht ganz decente Kleidung, jeder derartige Schmuck und jedes solche Vergnügen unter den Christen verpönt. Cyprian schreibt: „die Jungfrauen sollen sich für Niemand schmücken, und Niemanden zu gefallen suchen, als ihrem Herrn, von dem sie auch den Lohn der Virginität erhalten ... Die Keuschheit besteht nicht allein in der Unverletztheit des Fleisches, sondern auch in der Ehrbarkeit und Schamhaftigkeit der Kleidung und des Schmuckes ... Eine Jungfrau darf nicht geschmückt sein, als ob sie einen Mann suche, und auch reiche Jungfrauen sollen ihren Reichthum nicht durch Schmuck zur Schau tragen ... Eine Jungfrau, welche durch ihren Putz die Augen und Begierden der Jünglinge auf sich zieht, kann nicht für keusch und züchtig im Geiste gehalten werden ... Jungfrauen, welche sich mit Gold, Perlen und Edelsteinen schmücken, verlieren den Schmuck des Herzens" [2]).

Natürlich wurde auch die Meidung unanständiger Reden als unerläßliche Bedingung wahrer Virginität erachtet [3]).

Die ungemeine Hochschätzung der Virginität machte jedoch die Gläubigen des Alterthums nicht ungerecht gegen den Ehestand, und nur einige schwärmerische und häretische Sekten wollten das eheliche Leben für unerlaubt erklären. Aber die Väter und Synoden aller Jahrhunderte traten ihnen entgegen. So schreibt die Synode von Gangra c. 9: „wenn Jemand unverheirathet oder enthaltsam lebt, indem er aus Verachtung der Ehe ihr entweicht, und nicht wegen der Schönheit und Heiligkeit der Virginität, der sei Anathema" [4]). Aehnlich spricht sich der 51. apostolische Canon aus: „wenn ein Bischof, Priester, Diakon oder irgend ein Cleriker sich der Ehe,

1) Tertull. de cultu femin. lib. II. c. 13.
2) Cyprian. ed. BB. p. 174—178.
3) Clem. Alex. Paedag. lib. II. c. 6. p. 198 ed. Pott.
4) S. m. Conciliengesch. Bd. I. S. 757.

des Fleisches und Weines enthält, nicht aus Ascese, sondern aus Abscheu gegen dieselben, vergessend, daß Gott Alles gut gemacht und Mann und Frau erschaffen hat, so muß er sich bessern, oder wird abgesetzt und aus der Kirche ausgeschlossen" [1]). Stets hielt nämlich die Kirche an dem Worte des Apostels fest: „die Ehe soll in Ehren gehalten werden" (Hebr. 13, 4), ja Clemens von Alexandrien gibt ihr sogar an einer Stelle eine Art Vorzug vor der Virginität. „Der vollkommene Christ, meint er, hat, wenn er nach dem Willen des Logos heirathet, die Apostel zu Vorbildern, und in der That zeigt sich Einer als Mann nicht im einsamen Leben, sondern derjenige erhält über andere Männer den Sieg, welcher als Ehemann und Hausvater unter allen Versuchungen, die ihm durch die Sorge für Frau und Kinder, für Gesinde und Vermögen treffen, feststeht, ohne sich von der Liebe Gottes abziehen zu lassen. Wer aber kein Hauswesen hat, entgeht vielen Versuchungen. Da er nur für sich selbst zu sorgen hat, so steht er demjenigen nach, der zwar in der Sorge für sein eigenes Heil geringer ist, aber mehr leistet in dem Verkehre des Lebens" [2]).

Vor Allem ging aus dem Geiste des Christenthums eine neue Form der Eheschließung hervor. Die erste Spur einer kirchlichen Intervention bei der Eheschließung finden wir in dem Briefe des hl. Ignatius von Antiochien an Polykarp. „Für diejenigen, sagt er, welche in den Ehestand treten, gebührt es sich, *μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπυ* die Verbindung einzugehen, damit die Verehelichung auf gottgefällige Weise und nicht nach bloßer Begierde geschehe" [3]). Hier ist nun freilich nicht präcis klar, was der Ausdruck *μετὰ γνώμης τῦ ἐπισκόπυ* (de sententia episcopi) bedeuten solle, jedenfalls aber ist eine kirchliche Mitthätigkeit, Zustimmung, Approbation, kurz eine Betheiligung der Kirche dabei angedeutet. Die Eheschließung soll, will die Stelle sagen, nicht blos ein bürgerlicher, sondern auch ein kirchlicher Akt sein.

Deutlicher als Ignatius spricht Clemens Alexandrinus. Die Sitte mancher Frauen, falsche Haare zu tragen, tadelnd, ruft er aus: „wem soll denn der Priester die Benediktion geben (wohl bei der Copulation)? Er gibt sie ja in diesem Falle (bei der Händeauflegung)

1) Conciliengesch. Bd. I. S. 790.
2) Clem. Alex. Strom. lib. VII, 11 p. 874 ed. Pott.
3) Ignat. ep. ad Polyc. c. 5.

nicht der Frau selbst, sondern den Haaren einer andern" [1]). Tertullian aber schreibt: „wie sollte ich vermögen, das Glück einer Ehe zu schildern, welche die Kirche verbindet (quod ecclesia conciliat), das Opfer bestätigt (confirmat oblatio) und der Segen besiegelt (et obsignat benedictio), welche von den Engeln verkündet und vom ewigen Vater gültig erklärt wird (angeli renuntiant, pater rato habet)" [2]).

An einer andern Stelle sagt derselbe Tertullian: „geheime Verehelichungen, d. i. solche, die nicht zuvor bei der Kirche erklärt sind (non prius apud ecclesiam professae), laufen Gefahr, der Möchie und Fornikation gleichgeachtet zu werden" [3]).

Spätere Zeugnisse einer kirchlichen Eheeingehung, resp. Einsegnung derselben sind zahllos. So schreibt z. B. Ambrosius an Vigilius: ipsum conjugium velamine sacerdotali et benedictione sanctificari oportet [4]), d. h. die Ehe wird geheiligt dadurch, daß der Priester der Braut den Schleier darreicht und die Nupturienten segnet. Die Darreichung des Schleiers an die Braut (als Frau dürfe sie nicht mehr unverschleiert erscheinen) galt für so wichtig, daß bei den Lateinern die ganze Trauung lange velatio hieß. Da dieser Schleier häufig roth war, hieß er auch flammeum nuptiale. — Der angeblichen vierten Synode von Carthago i. J. 398 aber wird der Canon zugeschrieben: Sponsus et sponsa, cum benedicendi sunt a sacerdote, a parentibus suis vel paranymphis offerantur. Qui cum benedictionem acceperint, eadem nocte pro reverentia ipsius benedictionis in virginitate permaneant [5]). Daß der berühmte Synesius, später Bischof von Ptolemais in Aegypten (411 n. Chr.), „von der heiligen Hand des Erzbischofs Theophilus von Alexandrien seine Gemahlin erhalten habe," sagt er selbst in seinem 105. Briefe [6]).

Ausgezeichnet war die Züchtigkeit der Ehen in der Urkirche. Die christliche Betrachtungsweise, wornach die Ehe ein Nachbild der

---

1) Clem. Alex. Paedag. lib. III. c. 11 p. 291.

2) Tertull. ad uxorem lib. II. c. 9.

3) Tertull. de pudicitia c. 4.

4) Ambros. ep. 19 ad Vigilium n. 7 ed. BB. T. III. p. 890.

5) Harduin, Coll. concil. T. I. p. 980. Diese Synode hat zwar nicht existirt, aber die ihr zugeschriebenen Canones sind doch ungefähr gleichzeitig. Vgl. meine Conciliengesch. Bd. II. S. 63 u. 64.

6) Vgl. Quartalschrift, Jahrg. 1852 S. 146.

Verbindung Christi mit der Kirche und ein Sakrament des N. B. ist, diese Betrachtungsweise mußte die Ehe mit einer der alten Welt unbekannten Züchtigkeit zieren und die Apologeten verfehlten auch nicht, diesen großen Vorzug des Christenthums hervorzuheben. „Nicht aus fleischlicher Lust, sagt Justin, heirathen die Christen, sondern um Kinder zu erzeugen“ [1]). Und im Briefe an Diognet lesen wir: „obgleich im Fleische lebend, leben die Christen doch nicht nach dem Fleische“ [2]). Athenagoras aber schreibt: „die Kinderzeugung sei das Maaß auch für die Befriedigung des Geschlechtstriebs, und diese Befriedigung höre auf, wenn jener Zweck aufhöre“ [3]) (durch Alter oder schon eingetretene Befruchtung). Verwandt damit ist die Aeußerung des Clemens Alexandrinus: „das nächste Ziel der Ehe ist die Erzeugung, das höchste — die gute Erziehung der Kinder“ [4]). Sehr schön sagt derselbe Lehrer an einer andern Stelle: „die guten Ehen werden nicht nach Geld und nicht nach Schönheit, sondern nach Tugend berechnet“ [5]), und Tertullian: „der Christ heirathet weder aus fleischlicher Lust, noch aus Habsucht“ [6]).

Weiterhin warnt Clemens von Alexandrien vor aller Unmäßigkeit in der Ehe, vor ehelichem Umgang zur Zeit der Reinigung, oder wenn die Empfängniß bereits eingetreten ist. Eheliche Beiwohnung blos zur Befriedigung der Lust, wenn der Zweck der Erzeugung nicht mehr erreicht werden kann, erscheint ihm als widernatürlich und sündhaft. Bei Tage verbietet er die Beiwohnung vollständig und will auch bei Nacht alle Mäßigkeit und Ehrbarkeit eingehalten wissen, da es vor Gott keine Nacht gebe. Wer die Ehe mißbrauche, sei wie ein Ehebrecher zu betrachten [7]). Beachtenswerth sind auch Tertullians Worte: penes sanctos officia sexus cum honore ipsius necessitatis tanquam sub oculis Dei modeste et moderate transiguntur [8]). Auch im Sprachgebrauch wurde die Züchtigkeit der christlichen Ehe durch einen besondern Ausdruck hervorgehoben. Die Frauen

---

1) Justin. Apolog. I. c. 29.
2) Epist. ad Diogn. c. 5. s. m. Ausg. der apostol. Väter, p. 306.
3) Athenag. legat. c. 33.
4) Clem. Alex. Paedag. lib. II, 10.
5) Clem. Alex. Strom. lib. IV. p. 621 ed. Pott.
6) Tertull. ad uxorem lib. I, c. 4.
7) Clem. Alex. Paedag. lib. II, 10 p. 223—229 ed. Pott.
8) Tertull. ad uxor. lib. II. c. 3.

hießen nämlich sehr häufig „Schwestern" der Männer [1]), und auch in der That lebten viele Gatten, auf einige Zeit oder auf immer, dem vertrauten Umgang ascetisch entsagend, wie Geschwister mit einander [2]). Daß solche Entziehung nur mit beiderseitiger Einwilligung statthaben könne, hat nach Paulus (I. Cor. 7, 2. 4) besonders Augustin (ep. 45) eingeschärft. Einige gelobten schon beim Antritt der Ehe beständige Keuschheit, Andere lebten einige Zeit lang in der Ehe, und legten sich erst später Keuschheit auf. Von beiden Arten gab es schon zur Zeit Tertullians sehr viele Beispiele, und die Enthaltsamkeit dieser Art wurde ungemein hoch, für eine heroische Tugend erachtet [3]).

Neben dieser freiwilligen Enthaltsamkeit in der Ehe gab es auch eine gebotene und kürzere. Die Väter und Concilien forderten von den Eheleuten Enthaltung an allen Gebettagen, an allen Sonn- und Festtagen, an den Communion-, Buß- und Fasttagen und beriefen sich hiefür auf II Mos. 19, 15, wo auch den Israeliten befohlen worden sei, vor Empfang des Gesetzes sich drei Tage lang ihrer Frauen zu enthalten [4]). — Daß am Hochzeittage selbst keine Beiwohnung statthaben durfte, ersahen wir schon oben aus dem Canon 13 des angeblichen vierten Concils von Carthago (S. 362); daß aber die Nacht vor Ostern ausschließlich dem Gebete gewidmet war, erhellt aus c. 4 im zweiten Buche Tertullian's ad uxorem. Von bestimmten Zeiten der Enthaltung spricht weiter Cyrill von Jerusalem (catech. IV c. 25); die Enthaltung am Communiontage verlangt der h. Hieronymus [5]), und wenn die Synode von Laodicea während der Quadrages alle Hochzeiten verbot [6]), so that sie dieß mitunter sicher auch darum, weil sie, wie später auch Augustin, in der Fastenzeit keinen ehelichen Umgang gestatten wollte.

Wiederholt sprechen die alten Väter auch von der Schamhaftigkeit der christlichen Ehe, so daß im häuslichen Verkehr von Mann und Frau alle Vertraulichkeit vermieden werden müsse, an der die Kinder oder Dienstboten Anstoß nehmen könnten. „Im eigenen

1) Vgl. Hermae Pastor, lib. I. Vis. 2, 2 u. lib. III. Simil. 9, 11.

2) Tertull. ad uxor. lib. I. c. 6.

3) Tertull. ad uxor. lib. I. c. 4 u. 6.

4) Clem. Alex. Strom. lib. III. 11 p. 544 ed. Pott.

5) Hieron. ep. 30. Apologia ad Pammach. pro libris contra Jovin. T. IV. P. II. p. 238 ed. BB.

6) Conciliengesch. Bd. I. S. 746.

Hause, sagt Clemens von Alexandrien, muß die σεμνότης (Schamhaftigkeit) beginnen" [1]). Auch die Kleidung, zumal der Frauen, sollte die innere Züchtigkeit ausdrücken. Unanständige Kleidung und übertriebener Putz, sagt Tertullian, erwecken den Verdacht, man sei zur Unlauterkeit geneigt, und für die pudicitia christiana genügt es nicht, daß sie vorhanden sei, sie muß sich auch zeigen, muß in solcher Fülle vorhanden sein, daß sie von der Seele auf das Kleid, vom Gewissen auf das Aeußere übergeht. „Zeiget euch, ruft er darum den Frauen zu, zeiget euch also mit dem Schmucke der Propheten und Apostel, ziehet an die weiße Farbe der Einfalt, das Roth der Schamhaftigkeit, bemalet eure Augen mit Züchtigkeit und den Mund mit Schweigsamkeit, bohret in die Ohren das Wort Gottes und hänget an den Hals das Joch Christi. . . . Kleidet euch mit der Seide der Rechtschaffenheit, mit dem Byssus der Heiligkeit, mit dem Purpur der Keuschheit. So geschmückt werdet ihr Gott zum Liebhaber haben" [2]). Wie energisch die Väter im Interesse der Keuschheit gegen die Putzsucht protestirten, haben wir schon früher in der Abhandlung über den Rigorismus ꝛc. der alten Christen gezeigt (Bd. I. S. 23 ff.), und fügen nur noch das Eine bei, daß der alexandrinische Clemens die Putz- und Schmucksachen der Frauen mit Federn vergleicht, womit sie aus der ehelichen Treue hinausfliegen [3]). Aber nicht alle Christinnen waren mit diesen strengen Ansichten einverstanden und wendeten dagegen ein: sie müßten sich um ihrer Männer willen schmücken, um deren Neigung festzuhalten, überdieß habe ihnen Gott selbst die irdischen Güter zum Gebrauche verliehen, und ihre höhere Stellung in der Welt bringe es mit sich, geputzt zu erscheinen. — Tertullian gibt sich viele Mühe, diese Einwendungen zu widerlegen [4]).

Tief christlich faßte derselbe weiterhin die Ehe als die innigste Gemeinschaft des ganzen Lebens auf, wenn er schreibt: „welche Verbindung (jugum) zweier Gläubigen, die e i n e Hoffnung, e i n e Disciplin, e i n e n Dienst des Herrn mit einander gemein haben! Sie sind Geschwister, sind in gleichem Dienste, da gibts keine Trennung nach Geist und Fleisch. Wahrhaft sind da Zwei in Einem Fleische, und wo e i n Fleisch ist, da ist auch nur e i n Geist. Mit einander

1) Clem. Alex. Paedag. lib. III. c. 12. p. 302 ed. Pott.
2) Tertull. de cultu feminarum lib. II. c. 12 u. 13.
3) Clem. Alex. Paedag. lib. III. c. 11. p. 288 ed. Pott.
4) Tertull. de cultu fem. lib. II. c. 4. u. 9. u. 11.

beten sie, mit einander werfen sie sich nieder, mit einander fasten sie, belehren, ermahnen und tragen sich gegenseitig. Sie sind mit einander in der Kirche, mit einander beim göttlichen Mahle, theilen mit einander Bedrängniß, Verfolgung und Freude. Kein Theil verbirgt dem andern etwas, keiner meidet den andern, keiner belästigt den andern. Ohne Hinderniß (von Seite des andern Theiles) wird der Kranke besucht, der Dürftige unterstützt ... Mit einander singen sie Psalmen und Hymnen und wetteifern, wer seinem Gott besser singe. Dieß sehend und hörend freuet sich Christus, solchen schickt er seinen Frieden; wo (in solcher Weise) Zwei sind, da ist auch er" [1]).

Ganz besonders bethätigte sich diese Lebensgemeinschaft und Einheit der christlichen Gatten in der gegenseitigen Sorge für das Seelenheil. Schon Clemens von Rom gibt ums Jahr 70 n. Chr. den Männern zu Corinth das Zeugniß, daß sie ihre Weiber zu einem tadellosen, heiligen und keuschen Leben ermahnt hätten [2]); Polykarp aber fordert die Christen zu Philippi auf, „ihre Frauen zu ermahnen, daß sie im Glauben, in der Liebe und Keuschheit wandeln, ihre Männer aufrichtig ehren, Jedermann in Züchtigkeit lieben und ihre Kinder in der Furcht Gottes unterrichten" [3]). Ein Beispiel, wie Männer für das Seelenheil ihrer Frauen sorgten, sind auch Tertullians zwei Bücher ad uxorem, und von St. Petrus erzählte man schon im zweiten Jahrhundert ganz allgemein, daß er seine Frau zur muthigen Duldung des Martyrtods angefeuert habe, mit den Worten: „sei eingedenk des Herrn" [4]). Sehr häufig waren es aber auch umgekehrt die Frauen, welche ihre Männer zu Gott führten, mit dem Christenthum bekannt machten, für den heiligen Glauben und für ein tugendhaftes Leben gewannen. Solches rühmt z. B. Gregor von Nazianz von seiner Mutter Nonna; das Martyrologium Romanum aber berichtet von Perpetua, einer Schülerin des Apostels Petrus, daß sie ihren Gemahl Afrikanus und ihren Sohn Nazarius zu Christus geführt habe [5]). Wenn endlich der hl. Chrysostomus schreibt: „Niemand ist mächtiger, als eine fromme Frau, ihren Mann zu unter=

1) Tertull. ad uxor. lib. II, 9.

2) Clem. Rom. ep. I. ad Cor. c. 1. in m. Ausgabe der apostol. Väter, p. 54.

3) Polyc. ep. ad Philipp. c. 4. l. c. p. 260.

4) Clem. Alex. Strom. lib. VII, 11 p. 869 ed. Pott. Euseb. hist. eccl. lib. III. c. 30.

5) Martyrolog. Rom. ad 4 Augusti ed. Rosweyd. p. 326.

weisen und zu ermahnen“ [1]), so ist seine Behauptung durch zahllose Beispiele aus allen Jahrhunderten bestätigt. Namentlich wurden viele germanische heidnische oder häretische Fürsten durch ihre Frauen für die Kirche gewonnen.

Zur Heiligkeit der christlichen Ehe gehörte auch, daß die Verbindung mit einem lasterhaften Gatten nicht fortgesetzt werden durfte. Schon der Pastor des Hermas entscheidet hierüber also: „Der christliche Mann, der eine gläubige aber ehebrecherische Frau hat und ihr Vergehen weiß, darf nicht mehr mit ihr zusammenleben, falls sie nicht Buße gethan und sich gebessert hat. Er macht sich sonst ihrer Sünde theilhaftig. Er muß sie entlassen und ohne Frau leben. Heirathet er eine Andere, so wird er selbst ein Ehebrecher. Hat aber die sündhafte Frau Buße gethan, und will sie wieder zu ihrem Manne zurückkehren, so muß er sie wieder aufnehmen. Thut er es nicht, so begeht er eine große Sünde. Aber nur einmal muß er die Sünderin wieder aufnehmen, nicht wiederholt, denn für die Christen gibt es nur eine einmalige Buße. Was hier vom Manne gesagt, gilt auch bezüglich der Frau“ [2]).

Aehnlich verlangen auch Basilius d. Gr., Papst Innocenz I. und andere Väter die Entlassung der ehebrecherischen Frau [3]), und von Innocenz insbesondere erfahren wir, daß die kirchliche Zustimmung zu solcher Entlassung nöthig war, daß aber meist nur Männer bei der geistlichen Behörde Klagen wegen Ehebruchs des andern Theils erhoben, und sich so die Ansicht bilden konnte, als ob nur der Mann, nicht aber auch die Frau von dem sündhaften Theile sich trennen dürfe und müsse; eine Ansicht, welche Innocenz bekämpft und die auch, wie wir sehen, den Pastor des Hermas ausdrücklich gegen sich hat. Ganz besonders war der Cleriker verpflichtet, seine ehebrecherische Frau zu entlassen; that er es nicht, so sollte ihm nach den Verordnungen von Elvira c. 65 nicht einmal auf dem Todbett die hl. Communion ertheilt werden. Die Synode von Neocäsarea aber, i. J. 314, bestimmte c. 8: „wenn die Frau eines Laien die Ehe gebrochen hat und dessen überwiesen ist, so kann ihr (unschuldiger) Mann nicht in den Clerus aufgenommen werden; hat sie aber die Ehe gebrochen, nachdem er schon geweiht war, so

1) Chrysost. homil. 61, 3. in Joann. ed. BB. T. VIII. p. 366.

2) Pastor Hermae, lib. II. Mand. IV. c. 1. s. m. Ausg. der apostol. Väter, p. 349 sq.

3) Vgl. Harduin, Coll. Concil. T. I. p. 1004.

muß er sie entlassen. Lebt er dennoch mit ihr, so kann er im heiligen Dienste nicht verbleiben" [1]). Ganz eigenthümlich ist die Bestimmung einer französischen Synode zu Nantes v. J. 658 (nicht aus dem 9. Jahrh., wie man gewöhnlich annimmt), wornach der ehebrecherische Theil mit 7jähriger Buße ꝛc. belegt, und auch der unschuldige, wenn er die Ehe fortsetzen will, derselben Strafe unterstellt werden soll [2]).

Als das Christenthum in die Welt trat, war im römischen Reiche der Concubinat ungemein verbreitet und gesetzlich gestattet, man nahm aber den Ausdruck in beträchtlich weiterem Sinne als jetzt, und verstand darunter namentlich und sehr häufig solche Verbindungen, die man in neuern Zeiten als „unstandesmäßige Ehen" bezeichnet. Die Verbindung eines Senators oder seines Sohns (oder seiner Tochter) mit einer libertina (oder einem libertinus), die Verbindung eines Bürgers mit einer Schauspielerin u. dgl., die Verbindung des Patrons mit der Freigelassenen, Alles das fiel unter den Begriff concubinatus [3]), und zwar auch dann, wenn der animus maritalis vollständig vorhanden war, weil solche unstandesmäßige Verbindungen nach römischem Rechte vollgültige und wahre Ehen gar nicht sein konnten. Diese Verhältnisse konnte die Urkirche unmöglich mit einem Schlage umwandeln, aber wir erkennen von Anfang an ihr Streben, auch in diesen Beziehungen dem christlichen Geiste allmählig zur Herrschaft zu verhelfen. Sehr beachtenswerth ist in dieser Beziehung die doppelte Verordnung der apostolischen Constitutionen (lib. VIII, 32): „Die Concubine eines Ungläubigen, die mit ihm allein Umgang hat, darf getauft werden; hat sie aber auch mit Andern Verkehr, so wird sie nicht zugelassen", und: „Hat ein Gläubiger eine Concubine und sie ist eine Sklavin, so muß er sie entlassen; ist sie eine Freie, so soll er sie heirathen; will er nicht, so ist er abzuweisen" (d. h. mit seinem Gesuch um die Taufe). — Es ist klar, die Sklavin, die in der Gewalt ihres heidnischen Herrn ist, wird ganz anders behandelt, als der ledige Mann, der eine Concubine hat. Letzterer kann, wenn er nur den guten Willen dazu hat, eine solche Verbindung aufgeben, und wird darum nur dann zur Taufe zugelassen, wenn er diese völlig in seiner Macht stehende Bedingung

1) Conciliengesch. Bd. I. S. 154 u. 215.

2) Conciliengesch. Bd. III. S. 98. Bd. IV. S. 537.

3) Vgl. Walter, Gesch. d. röm. Rechts, S. 540, 554. Conciliengesch. Bd. II. S. 67.

auch wirklich erfüllt; die Sklavin dagegen ist Eigenthum ihres heidnischen Herrn, ihm leibeigen, und kann nicht über sich selbst verfügen.

Was hier von der Sklavin eines Ungläubigen gesagt ist, dehnt Augustin auf jede Concubine aus, die nur mit einem (ledigen) Manne Umgang hat [1]). Er sagt nämlich: **de concubina quoque, si postea professa fuerit, nullum se alium cognituram, etiam si ab illo, cui subdita est, dimittatur, merito dubitatur, utrum ad percipiendum baptismum non debeat admitti** [2]). Uebrigens setzt hier auch Augustin voraus, daß die fragliche Frauensperson nicht völlig **sui juris** sei, wie aus dem Worte **subdita** erhellt, und er geht nur darin wesentlich über die apostolischen Constitutionen hinaus, daß seine Worte auch auf die Concubine eines Christen Anwendung gestatten. Dieß hätte freilich gar nichts Auffälliges, wenn er vom Concubinat im Sinne von unstandesmäßiger Ehe spräche, allein gerade sein Zweifel, ob eine Concubine zur Taufe zugelassen werden könne, zeigt, daß er hier an eigentlichen Concubinat gedacht habe.

Sehr beachtenswerth ist weiterhin der 17. Canon des Concils zu Toledo v. J. 400: „Wenn ein Christ eine gläubige Frau hat und dazu noch eine Concubine, so darf er nicht zur Communion zugelassen werden, wohl aber, wenn er keine Frau, sondern nur eine Concubine, und zwar nur eine einzige hat“ [3]). Schon an einem andern Orte, in meiner Conciliengeschichte (l. c.) bemerkte ich, daß hier der Ausdruck Concubinat wohl in doppeltem Sinne vorkomme. Das fortdauernde und ausschließliche Verhältniß eines ledigen Mannes zu einer und derselben ledigen Frauensperson wurde wie eine formlose (etwa unstandesmäßige) Ehe betrachtet, darum nicht zu den schweren Sünden gezählt und auch nicht mit Ausschließung vom heiligen Abendmahle bestraft, während gewöhnliche Fornikation auch Lediger mit mehrjähriger Ausschließung bedacht wurde. Ganz anders aber war es, wenn ein Verheiratheter neben seiner Frau noch eine Concubine hatte. Er konnte natürlich wegen Adulteriums nicht zu den Sakramenten zugelassen werden. Die nahe Verwandtschaft

1) Nach dem röm. Staatsgesetze war das Verhältniß eines Verheiratheten zu einer ledigen Person nicht Concubinat, sondern Fornikation.

2) **Augustin. de fide et operibus n. 35 ed. BB. T. VI. p. 136.**

3) Conciliengesch. Bd. II. S. 67. Gams, K.G. v. Spanien Bd. II. S. 391.

aber, die zwischen manchen Concubinaten und formlosen Ehen statt-hatte, veranlaßte bei Vielen die Meinung, daß es nicht erlaubt sei, die unfreie Concubine zu entlassen, und eine Frau, eine freie, zu heirathen. Diese Ansicht verwarf jedoch Papst Leo d. Gr. in seinem 92. Briefe an B. Rusticus von Narbonne: »ancillam a toro abjicere et uxorem certae ingenuitatis accipere, non duplicatio conjugii, sed profectus est honestatis.« Vollständig verboten wurde jede Art des Concubinats erst bei der weitern Entwicklung des christlichen Eherechts, und die frühesten Verbote dieser Art, die ich kenne, gehören ins achte und neunte Jahrhundert; so von Erzbischof Ecbert von York und Kaiser Leo dem Weisen von Constantinopel [1]).

Wie schon oben bemerkt, faßte das römische Recht das Verhältniß eines Freien mit einer Sklavin nur als Concubinat auf. Daß aber vom christlichen Standpunkte aus einer wirklichen Ehe zwischen Hohen und Niederen, Freien und Sklaven kein Hinderniß im Wege stehe, erkannte ganz richtig Papst Kallistus im Anfang des dritten Jahrhunderts, und gestattete darum den christlichen Frauen, wenn sie unverheirathet und noch in kräftigem Alter seien, sich nach eigener Wahl mit einem Manne zu vermählen, bürgerlich non legitime, sei er ein armer Freigeborner oder ein Sklave. Wir erfahren dieß aus dem bekanntlich neu aufgefundenen Werke Hippolyts, das Anfangs dem Origenes fälschlich zugeschrieben und unter dem Titel Philosophumena Origenis verbreitet wurde [2]). — Uebrigens hat man doch die Verehelichung von Sklaven ohne Zustimmung ihrer Herrn nicht für zulässig erklärt [3]).

Wie in Betreff des Concubinats, so konnte der christliche Geist auch rücksichtlich der Ehen von Christen mit Ungläubigen und Häretikern erst nach und nach zum Siege gelangen, und wir treffen in den ersten Jahrhunderten nicht wenige solcher unzulässigen Verbindungen, nicht blos solche, wo von zwei ungläubigen Eheleuten der eine Theil nachmals christlich wurde, sondern auch solche, die unerachtet der disparitas cultus neu geschlossen wurden. Da jedoch dieser Gegenstand wegen der neuern Controversen über die gemischten Ehen

1) Harduin, Coll. Concil. T. III. p. 1973.

2) S. Hippolyti Refutationes ed. Duncker et Schneidewin, 1859 p. 461 und Döllinger, Hippolytus u. Kallistus, 1853 S. 158 ff.

3) Conciliengesch. Bd. II. S. 760.

von Andern so oft und so umfassend bereits erörtert worden ist, können wir uns auf wenige Bemerkungen beschränken.

Bekanntlich spricht sich die heilige Schrift nirgends in ganz präcisen Worten über die fraglichen Ehen aus, aber es finden sich doch bei Paulus zwei Stellen, aus denen die Mißbilligung von Ehen zwischen Christen und Nichtchristen mit gewisser Nothwendigkeit sich ergibt. Im ersten Corintherbriefe (7, 39) spricht er von dem Rechte der Frau, nach dem Tode ihres Mannes sich wieder zu verheirathen, setzt aber bei: **μόνον ἐν κυρίῳ**, „nur soll es im Herrn geschehen." Daß damit, wenn auch nicht ausschließlich, doch hauptsächlich gesagt sei: „sie solle jedenfalls nur einen Christen heirathen", ist fast einstimmige Ansicht aller Exegeten. Nimmt man hiezu noch die Stelle im zweiten Corintherbrief (6, 14): „ziehet nicht an einem Joche mit den Ungläubigen", so bleibt wohl kein Zweifel, daß der Apostel Ehen zwischen Christen und Nichtchristen mißbilligt habe. Rücksichtlich der gemischten Ehen im engern Sinne aber, zwischen Katholiken und Akatholiken, zieht man Folgerungen aus den Worten Pauli: **αἱρετικὸν ἄνθρωπον μετὰ μίαν καὶ δευτέραν νουθεσίαν παραιτοῦ** „einen häretischen Menschen meide, wenn du ihn ein oder zweimal ermahnt hast" (Tit. 3, 10). Unzweifelhaft ist weiterhin, daß in allen Stellen der apostolischen Väter, wo von Ehen und Eheschließung und vom Verhältniß der Ehegatten unter einander und zur Familie die Rede ist, überall nur Ehen unter Christen und zwar gleichgläubigen vorausgesetzt werden [1]). Daß es aber dennoch ums Jahr 200 n. Chr. noch kein förmliches kirchliches Verbot der Ehen mit Ungläubigen gab, beweisen uns die zwei Bücher Tertullian's ad uxorem. Er ermahnet darin seine Frau, falls er sterbe, nicht wieder zu heirathen, wenn sie aber durchaus nicht Wittwe bleiben wolle, solle sie doch ja keinen Ungläubigen ehelichen. Dabei stellt er ihr sehr ausführlich und sehr schön alle die Mißstände vor Augen, die für eine Christin aus der Ehe mit einem Ungläubigen entspringen müßten und drückt sich dabei mitunter sehr stark aus, z. B. lib. II. c. 3: „Gläubige, die sich mit Heiden verehelichen, machen sich der Unzucht schuldig und sind, wie schon der Apostel vorschreibt, von allen Gläubigen zu meiden" (stupri reos esse constat et arcendos ab omni com-

1) Vgl. Clem. Rom. ep. ad Corinth. c. 1. p. 54. c. 21. p. 84. Ignat. ep. ad Polycarp. c. 5. p. 238 u. 240. Polycarp. ep. ad Philipp. c. 4. p. 260. Hermae Pastor, lib. II. Mand. IV. c. 1 p. 349 sq. c. 4 p. 352 in m. 4ten Ausg. der apostol. Väter.

municatione fraternitatis, ex literis Apostoli dicentis: cum ejusmodi nec cibum sumendum, I. Cor. 5, 11). Gewiß würde er dabei nicht versäumt haben, auch auf das kirchliche Verbot solcher Verbindungen hinzuweisen, wenn ein solches schon bestanden hätte.

Die älteste kirchliche Gesetzgebung über diesen Gegenstand, soweit wir wissen, rührt vom Concil von Elvira in Spanien aus dem Jahre 306 n. Chr. her, und es wird hier in kurzen, aller Mißdeutung unfähigen Worten den christlichen Eltern die Verheirathung ihrer Töchter, an Heiden, Häretiker und Juden bei Strafe fünfjähriger Excommunication untersagt; wer aber seine Tochter einem Götzenpriester gebe, dürfe auch nicht auf dem Todbett wieder zur Communion zugelassen werden [1]). Das war nämlich der gewöhnlichere Fall, daß christliche Eltern aus finanziellen oder anderen Rücksichten ihre Töchter, sogar gegen deren Willen, heidnischen Jünglingen zur Ehe versprachen und bei der in der alten Welt üblichen Größe der elterlichen Gewalt solche Verbindungen auch durchsetzten, während der andere Fall, daß ein Christ ein heidnisches Mädchen heirathete, verhältnißmäßig sehr selten vorkam. Dabei läßt es der Wortlaut der Synode zweifelhaft, ob nur die Verheirathung der Töchter an Häretiker und Juden, oder auch die an Heiden mit fünfjähriger Excommunikation bestraft worden sei.

Wenige Jahre nach der Synode von Elvira erließ auch die zu Arles i. J. 314 eine Verordnung in dieser Sache: „Gläubige Mädchen, die mit Heiden verheirathet werden, sind auf einige Zeit von der Communion auszuschließen“ [2]). Die Dauer der Excommunikation ist in das Ermessen des einzelnen Bischofs gestellt.

Das früheste Verbot der gemischten Ehen im engeren Sinne finden wir beim Concil von Laodicea ums Jahr 370 und zwar in

---

1) Concil. Illiberit. c. 15: Propter copiam puellarum gentilibus minime in matrimonium dandae sunt virgines christianae, ne aetas in flore tumens in adulterium animae resolvatur. c. 16: Haeretici si se transferre noluerint ad ecclesiam catholicam, nec ipsis catholicas dandas esse puellas; sed neque Judaeis neque haereticis dare placuit, eo quod nulla possit esse societas fideli cum infideli. Si contra interdictum fecerint parentes, abstineri per quinquennium placet. c. 17: Si qui forte sacerdotibus idolorum filias suas junxerint, placuit nec in finem eis dandam esse communionem. Vgl. m. Conciliengesch. Bd. I. S. 134 f. Gams, K.G. v. Spanien Bd. II. S. 66 ff.

2) Concil. Arelat. c. 11: De puellis fidelibus, quae gentilibus junguntur, placuit, ut aliquanto tempore a communione separentur. Vgl. m. Conciliengesch. Bd. I. S. 180.

zwei Canonen, c. 10 und c. 31. Der erstere lautet: „Mitglieder der Kirche dürfen ihre Kinder nicht unterschiedslos (ἀδιαφόρως) mit Häretikern ehelich verbinden.“ Damit will keineswegs gesagt sein, daß man einige Häretiker heirathen dürfe, andere nicht, sondern das ἀδιαφόρως will sagen: es sei nicht gleichgültig, die Kinder an Ketzer oder an Rechtgläubige zu verheirathen. Zu beachten ist, daß hier zwischen Söhnen und Töchtern nicht unterschieden wird, während wir oben rücksichtlich der Ehe mit Heiden solche Unterscheidung antrafen. — Sofort sagt der 31. Canon dieser Synode: „Häretiker darf man nicht heirathen, oder Söhne und Töchter ihnen geben, eher darf man sie selbst nehmen, wenn sie Christen zu werden versprechen.“ Hier ist der 10. Canon wiederholt, aber ihm die Milderung beigefügt, daß solche gemischte Ehen in dem Falle geduldet werden sollen, wenn der häretische Theil katholisch zu werden verspreche [1]. — Die gleiche Bedingung stellte nachmals auch das vierte allgemeine Concil zu Chalcedon, das das Verbot der gemischten Ehen erneuerte [2]. — Den Häretikern wurden die Schismatiker gleichgestellt, wie wir aus c. 12 der Synode zu Hippo v. J. 393 ersehen [3], die Ehen mit Juden aber noch ärger verabscheut, als die mit Heiden, und in Bälde von der Kirche für durchaus ungültig erklärt [4]. Die christlichen Kaiser fingen schon im vierten Jahrhundert an, die Ehen zwischen Christen und Ungläubigen auch mit bürgerlichen, zum Theil sehr schweren Strafen zu bedrohen. So verordnete Constantius: Quod pertinet ad mulieres, quas Judaei in turpitudinis suae duxere consortium, in gynecio nostro ante versatas, placet easdem restitui in gynecio, idque in reliquum observari, ne Christianas mulieres suis jungant flagitiis, vel si hoc fecerint, capitali periculo subjugentur (L. 6. Cod. Theodos. de Judaeis 16, 8). Das Dekret der Kaiser Valentinian II., Theodosius I. und Arcadius v. J. 388 aber lautet: Ne quis Christianam mulierem in matrimonium Judaeus accipiat, neque Judaeae Christianus conjugium sortiatur. Nam si quis aliquid hujusmodi admiserit, adulterii vicem commissi hujus crimen obtinebit, libertate in accusandum publicis quoque vocibus relaxata (L. 2. Cod. Theodos. de nuptiis 3, 7 und wieder-

1) Conciliengesch. Bd. I. S. 731 u. 742.
2) Conciliengesch. Bd. II. S. 499.
3) Conciliengesch. Bd. II. S. 53.
4) Conciliengesch. Bd. II. S. 736, 754. Bd. III. S. 8, 48, 79, 483.

holt L. 5. Cod. Theodos. ad legem Juliam de adulteriis 9, 7 und im Codex Justin. L. 6. de Judaeis 1, 9). Ein anderes häufig hieher bezogenes Gesetz L. 1. Cod. Theodos. de nuptiis gentilium 3, 14 verbietet allerdings auch die Ehen mit Heiden (den barbarischen Provinzialen), aber nicht wegen der religiösen, sondern nationalen Verschiedenheit.

Der vom Christenthum gepredigte und gepflanzte Geist der Enthaltsamkeit, verbunden mit der im Christenthum gegebenen viel höheren Anschauung von der Ehe mußte nothwendig schon in der Urkirche gewisse Bedenken gegen die zweite Ehe hervorrufen; da wir jedoch über diesen Gegenstand schon im ersten Bande dieser Beiträge S. 39—59 ausführlicher gehandelt haben, gehen wir sogleich zu einer weiteren durch das Christenthum eingeführten Neuerung im Familienleben über, ich meine die Unauflöslichkeit der Ehe. Bei Heiden und Juden war die Ehescheidung gesetzlich gestattet und faktisch sehr häufig. Daß in Rom zur Zeit des Kaisers Augustus die Leichtigkeit der Ehetrennung alle Schaam der Sittlichkeit verwischt und alle Bande des häuslichen Lebens gelöst hatte, wissen wir aus Seneka [1]), unter den Juden aber war bekanntlich die weitverbreitete Schule Hilel's die Patronin der Ehescheidung, indem sie den mosaischen Ausdruck עֶרְוַת דָּבָר (V. Mos. 24, 1) als Scheidungsgrund im weitesten Sinne nahm von jeder dem Manne irgend mißfälligen Sache, z. B. wenn die Frau auch nur das Essen hatte anbrennen lassen. Nur die Schule Schamais beschränkte jenen Ausdruck und damit das Scheidungsrecht ausschließlich auf moralische Schlechtigkeit des Weibes. Christus aber verbot die Ehescheidung überhaupt (Matth. 5, 31 ff. 19, 9. Mark. 10, 11. Luk. 16, 18. I. Cor. 7, 10. 11), und selbst im Falle des Ehebruchs sollte der unschuldige Theil keine neue Verbindung eingehen dürfen. So hat die lateinische Kirche, und mit Recht, von jeher die Worte des Herrn verstanden, und schon der Pastor Hermä spricht das Kirchengesetz seiner Zeit aus, wenn er sagt: „der Mann muß seine ehebrecherische Frau entlassen, heirathet er aber eine andere, so ist auch er ein Ehebrecher" [2]). — Nicht minder erklären Justin, Athenagoras und Tertullian die fragliche

1) Seneca, de beneficiis, lib. III, 16: illustres quaedam ac nobiles feminae non consulum numero, sed maritorum annos suos computant etc.

2) Quodsi . . . aliam duxerit, et ipse moechatur. Hermae Pastor, lib. II. Mand. IV. c. 1 p. 350 m. Ausg. der apostol. Väter.

Bigamie für durchaus unerlaubt [1]), und Tertullian zeugt gerade darin für das Kirchengesetz, daß er die Orthodoxen der Inconsequenz beschuldigt, weil sie doch in einem Falle (beim Tode des einen Gatten) eine Wiederverheirathung gestatten.

Weiterhin erhielt das Kirchengebot der Bigamie seinen Ausdruck in den apostolischen Canonen Nr. 48 (47), in c. 8 u. 9 von Elvira, in c. 8 der eilften carthagischen Synode v. J. 407 und anderwärts [2]). Namentlich hat Augustin diesen Gegenstand in seiner Schrift de connubiis adulterinis sehr ausführlich behandelt. Allein nicht überall harmonirte die Praxis mit der Strenge des kirchlichen Grundsatzes. Schon Origenes klagte, daß einige Kirchenvorsteher gegen das Gesetz der Schrift dem Weibe bei Lebzeiten des Mannes wieder zu heirathen erlaubten [3]), und bekannt ist, daß die gesammte griechische Kirche im Widerspruch zu ihren eigenen ältesten Vätern (Justin, Athenagoras, apostolische Canonen) doch allmählig im Falle des Ehebruchs wenigstens dem unschuldigen Theile die Wiederverheirathung gestattete. Im Abendlande kam solche Nachsicht nur sporadisch vor, und der älteste mir bekannte Zeuge davon ist der 10. Canon der Synode von Arles i. J. 314, welcher zwar im Allgemeinen den strengkirchlichen Grundsatz aufstellt, aber doch dem Manne, wenn er der unschuldige Theil und noch jung ist, die Wiederverheirathung nicht absolut verbietet, sondern ihm nur den dringenden Rath gibt, so lange seine ehebrecherische Frau lebe, keine andere zu heirathen [4]). Man wollte also in diesem Falle von Anwendung der Kirchenstrafen absehen, und zwar wohl deßhalb, weil die bürgerliche Gesetzgebung dem Manne mehr Freiheit einräumte, als dem Weibe. Auf dem gleichen Standpunkt standen auch noch manche spätere gallische Synoden, namentlich zu Vannes i. J. 465 und zu Compiegne ums J. 756, die dem Manne im Falle des Ehebruchs der Frau die Verheirathung mit einer Andern gestatteten [5]). Ja man ging noch weiter und duldete Solches auch dann, wenn die

1) Justin. Apolog. I. c. 15. Athenag. legat. c. 33. Tertull. de monogamia c. 9.

2) Conciliengesch. Bd. I. S. 131, 132, 789. Bd. II. S. 88. Gams, a. a. O. S. 60.

3) Orig. tom. XIV. in Matth. n. 23. Opp. T. III. ed. BB. p. 647.

4) De his, qui conjuges suas in adulterio deprehendunt, et iidem sunt adolescentes fideles et prohibentur nubere, placuit ut in quantum possit consilium eis detur, ne viventibus uxoribus suis, licet adulteris, alias accipiant. S. Conciliengesch. Bd. I. S. 179 f.

5) Conciliengesch. Bd. II. S. 573. Bd. III. S. 555.

Frau eine unheilbare Krankheit bekam, die sie zum Beischlaf unfähig machte, oder auch, wenn sie ins Kloster ging. So rescribirte Papst Gregor II. i. J. 726 auf eine Anfrage des hl. Bonifacius, unseres großen Apostels: Nam quod proposuisti, quod si mulier infirmitate correpta non valuerit debitum viro reddere, quid ejus faciat jugalis? Bonum est, si sic permaneret, ut abstinentiae vacaret; sed quia hoc magnorum est, ille qui se non poterit continere, nubat magis, non tamen subsidii opem subtrahat ab illa, quam infirmitas praepedit [1]). Aehnlich verordnete die genannte Synode von Compiegne c. 19: „Wenn ein Aussätziger seiner gesunden Frau gestatten will, einen Andern zu heirathen, so darf sie es thun; ebenso der Mann einer aussätzigen Frau", und c. 16: „Wenn ein Mann seiner Frau gestattet hat, in ein Kloster einzutreten oder außerhalb des Klosters den Schleier zu tragen, so darf er eine Andere heirathen. Ebenso verhält es sich bei einer Frau" [2]).

Die im Obigen bemerkte Disharmonie zwischen der Praxis und dem kirchlichen Grundsatz findet ihre Erklärung darin, daß das römische Gesetz nicht nur unter den heidnischen, sondern auch unter den folgenden christlichen Kaisern die Ehescheidung mit Wiederverheirathung gestattete. Aber auch nach dem Untergange des abendländischen Reiches konnte das christliche Princip nicht alsbald sieghaft durchdringen, indem die germanischen Völker und Stämme, auch nach ihrer Bekehrung noch, ihre alten bürgerlichen Gesetze und Uebungen beibehielten, die von der Unauflöslichkeit der Ehe nichts wußten. So erlaubte die lex alemannica c. 51, daß Jemand die geraubte Frau eines Andern behalten dürfe, wenn er nur das gehörige Sühngeld 2c. entrichte [3]), und noch König Pipin der Kurze verordnete auf der Reichstagssynode zu Vermeria i. J. 753 unter Zustimmung des Episkopats c. 5: „wenn eine Frau im Einverständniß mit Andern ihrem Manne nach dem Leben trachtete..., so darf er sie entlassen und eine Andere heirathen" [4]). Dagegen konnte Pipin die Zustimmung seiner Bischöfe zu dem weiteren Gesetze (c. 18) nicht erlangen, wornach die Frau einen Andern heirathen dürfe, falls sich ihr Mann mit ihrer Base

1) Harduin. l. c. T. III. p. 1858.
2) Conciliengesch. Bd. III. S. 556.
3) Vgl. m. Schrift: „Gesch. der Einführung des Christenth. im südwestl. Deutschl." S. 237 f.
4) Conciliengesch. Bd. III. S. 537 f.

vergangen habe [1]). — Erst Carl d. Gr. brachte die Praxis mehr mit dem christlichen Eherechte in Uebereinstimmung, aber deßungeachtet kamen auch später noch manche Ehescheidungen mit Wiederverheirathung vor [2]), und letztere wurde im Falle des Ehebruchs von vielen Synoden förmlich geduldet [3]).

Werfen wir endlich noch einen Blick auf das Verhältniß von Eltern und Kindern, so sehen wir auch dieses schon in der Urkirche vom christlichen Geiste wesentlich modificirt. Der Apostel Paulus hatte die Eltern ermahnt, ihre Kinder in der Zucht und Unterweisung des Herrn zu erziehen (Ephes. 6, 4). Die ältesten Väter der Kirche wiederholten diese apostolische Mahnung, und schon Polykarp rief fast buchstäblich wie Paulus den Philippern zu: *τὰ τέκνα παιδεύειν τὴν παιδείαν τȣ̃ φόβȣ τȣ̃ Θεȣ̃* [4]); Clemens Romanus aber lobt die Korinther, daß sie die jungen Leute bescheiden und züchtig zu denken gelehrt hätten [5]). Diese Erziehung in der Furcht des Herrn wurde als das Fundament aller Erziehung und Sorge für die Kinder betrachtet, während heidnische Eltern, wie Augustin von seinem eigenen Vater gestehen muß, mehr darauf bedacht waren, unterrichtete und beredte Söhne, als tugendhafte und sittliche zu erhalten [6]). Die Christen dagegen erachteten die religiöse Unterweisung ihrer Kinder für so wichtig, daß sie mit denselben von frühester Jugend an täglich wiederholt über die göttlichen Dinge sprachen. Schon Barnabas ruft jedem Christen zu: „von Jugend auf mußt du Sohn und Tochter in der Furcht Gottes unterrichten" [7]). Ein Hauptmittel der religiösen Kindererziehung bildete die heilige Schrift. Von Leonidas, dem Vater des Origenes, weiß man, daß er tagtäglich seinen Sohn ein Stück aus der hl. Schrift auswendig lernen und hersagen ließ [8]). Hieronymus aber schildert die christliche Erziehung einer Tochter also: „Statt das Geschmeide und die seidenen Kleider muß sie das Wort Gottes lieb gewinnen lernen. Sie soll vor Allem das Psalterium fleißig lernen und sich mit Psalmen vergnügen. In den Sprüchwörtern Salomo's kann sie zu einem gott-

1) Conciliengesch. Bd. III. S. 539.
2) Conciliengesch. Bd. IV. S. 47, 497, 510, 513, 515, 659, 693, 777.
3) Conciliengesch. Bd. IV. S. 47, 659.
4) **Polycarp.** ad Philipp. c. 4.
5) **Clem. Rom.** ep. I. ad Cor. c. 1.
6) **Augustin.** Confess. lib. II, c. 3 p. 59 ed. BB. T. I.
7) **Barnabae** ep. c. 19. s. m. Ausg. d. apstol. Väter p. 46.
8) Vgl. **Euseb.** hist. eccl. lib. VI. c. 2.

seligen Leben erbaut werden. Aus dem Prediger muß sie sich gewöhnen, mit Füßen zu treten, was der Welt angehört. Durch Hiob muß sie den Beispielen der Tugend und Geduld nachfolgen lernen. Von da kann sie zu den Evangelien fortschreiten, um sie nie mehr aus den Händen zu geben. Die Geschichte und Briefe der Apostel muß sie tief in ihr Herz eindringen lassen, und wenn sie dieselben wohl gefaßt hat, so kann sie auch die Bücher Mosis, der Könige und die Propheten lesen und behalten" [1]).

Sehr groß war nebenbei die Sorgfalt der christlichen Eltern, von ihren Kindern alles Unziemliche und Unanständige fern zu halten und sie in der Keuschheit zu erziehen [2]). „Eine Seele, welche ein Tempel Gottes sein soll, sagt Hieronymus l. c., muß so geleitet werden, daß sie nichts hören oder reden lerne, was nicht zur Gottesfurcht antreibt. Sie soll von unehrbaren Worten nichts verstehen und von weltlichen Liedern nichts wissen... Leichtfertige Kinder Anderer müssen ferne gehalten und auch die Wärterinnen von aller schlimmen Gesellschaft getrennt werden, damit sie nicht böse Sitten lernen und den Kindern lehren... Hüten ja doch die Eltern ihre Kinder sorgfältigst vor dem Bisse der Schlange, warum nicht vor dem Verderben der Welt?" Die alten Christen waren darum in hohem Grade darauf bedacht, ihren Kindern tugendhafte Lehrer zu geben, und wo es nicht geschah, erhoben die Bischöfe und Prediger klagend ihre Stimme. So z. B. Chrysostomus, wenn er sagt: „Man sorgt jetzt mehr für die Pferde und Esel als für die Kinder. Denn wenn ein Eseltreiber soll angenommen werden, so sieht man sehr darauf, daß man keinen närrischen, trunkenen, diebischen oder unerfahrenen Menschen bekomme. Wenn man aber den Kindern einen Lehrmeister vorsetzen will, so nimmt man dazu, wen man ungefähr findet, und bedenkt nicht, daß keine Kunst wichtiger sei, als diese" [3]).

Gar häufig haben christliche Mütter selbst in dem Falle, daß ihre Männer noch Heiden waren, den segensreichsten Einfluß auf die Erziehung der Kinder ausgeübt. Neben der Gnade hat die hl. Nonna ihren Sohn, den nachmals so berühmten Gregor von Nazianz, zu dem gemacht, was er wurde, hat ihn von Kindheit an sozusagen für den hohen Beruf eines Kirchenlehrers erzogen, ihn Gott geweiht und

1) Hieron. ep. 57. ad Laetam, ed. BB. T. IV. p. 595 sq.
2) Vgl. Polycarp. ep. ad Philipp. c. 5.
3) Chrysost. homil. 60, 7. in Matth. ed. BB. T. VII. p. 605.

ihm ein Evangelienbuch in die Hand gelegt, und die Erinnerung an diese frühe Weihe machte auf das Gemüth Gregors einen bleibenden Eindruck. Er verglich sich mit Samuel, der auch schon so frühe von seiner Mutter Gott geweiht worden sei.

Auch Gregors großer Freund Basilius erhielt durch seine fromme Großmutter Emelia die erste Erziehung, und diese streute in das kindliche Gemüth den Samen des Glaubens und der Frömmigkeit und hielt dem reichbegabten Knaben stets das Bild des ehrwürdigen Gregorius Thaumaturgos vor Augen, mit großem Erfolge. Nicht minder hat die Mutter Theodoret's ihr einziges Kind, das sie nach langer Unfruchtbarkeit gebar und darum für ein besonderes Gottesgeschenk (θεοδώρητος) ansah, für Gott von Jugend an zu erziehen gesucht, und den Knaben alle Wochen zu den frommen Mönchen bei Antiochien geführt, damit er ihren Segen empfange und heilige Eindrücke von ihrer Erscheinung und ihren Worten mitnehmen möge. Auch Chrysostomus verdankte seiner Mutter Anthusa, Augustin der heiligen Monika ein gut Theil der nachmaligen Größe und Heiligkeit, und Augustin insbesondere gab seiner Mutter das Zeugniß: „Deinem Gebete glaube ich es verdanken zu müssen, daß mir Gott diesen Sinn verliehen hat" [1]).

Eingedenk der Worte des Herrn, daß vor Allem das Reich Gottes gesucht werden müße, zeichneten sich die ächt christlichen Eltern vor den Ungläubigen dadurch aus, daß ihnen feststand, man könne und müße den Kindern noch ein besseres Erbtheil hinterlassen, als Geld und Gut. Damit hing die christliche Ueberzeugung zusammen, daß der Reichthum durchaus nicht den Werth habe, den ihm sonst die Welt zuschrieb, und die faktische Superiorität sehr vieler Christen über alle Gelüste der Habsucht. Schon Barnabas (c. 19) und der Pastor Hermä sprechen dafür [2]). Auch Athenagoras (leg. c. 1) bezeugt die Leichtigkeit, womit die Gläubigen auf Hab und Gut verzichten und die Ruhe, womit sie sich ihres Vermögens beraubt sehen. Die ängstliche Sorgfalt für reiche Ausstattung der Kinder tadelt Tertullian (de idololatr. c. 12), Gregor von Nazianz aber rühmt von einer christlichen Frau, mit Namen Gorgonia, sie habe zwar ihren Kindern nichts hinterlassen an Reichthum, wohl aber ein herrliches Beispiel sammt der Sehnsucht, ihren Fußstapfen nachzuwan-

1) Augustin. de Ordine lib. II. 52 ed. BB. T. I. p. 262.
2) In m. Ausg. der apostol. Väter p. 323, 336, 378, 379, 407.

deln [1]). In gleichem Geiste schrieb Chrysostomus: „ich ermahne euch alle, daß ihr eure Söhne und Töchter von Jugend auf für das christliche Leben erziehet, die hierauf bezüglichen Schätze für sie erwerbet, nicht Gold, nicht Silber (für sie) sammelt, sondern Züchtigkeit, Keuschheit und alle andern Tugenden in ihren Seelen niederleget" [2]). Auch in seiner 21. Homilie über den Epheserbrief entwickelt Chrysostomus den Gedanken, daß gute Erziehung der beste Reichthum sei, den man den Kindern hinterlassen könne [3]). —

Auf der andern Seite hatten die Gläubigen auch ein Correctiv gegen zu große Gleichgültigkeit rücksichtlich der zeitlichen Versorgung der Kinder in der Mahnung des Apostels (I. Tim. 5, 8): „wenn Jemand keine Sorge hat für die Seinigen, der verläugnet den Glauben und ist schlimmer als ein Ungläubiger."

Mit großer Emphase hoben schon die ältesten Väter hervor, daß die schreckliche Unsitte der heidnischen Welt, Kinder auszusetzen oder zu tödten und die Leibesfrucht abzutreiben, bei den Christen nicht gefunden werde. Schon der unbekannte Verfasser des Briefs an Diognet, der den apostolischen Zeiten entweder noch angehört oder doch sehr nahe steht, führt es als ein Charakteristikon der Gläubigen den Heiden gegenüber auf: „γαμοῦσιν ὡς πάντες, τεκνογονοῦσιν, ἀλλ' οὐ ῥίπτουσι τὰ γεννώμενα," d. h. „sie heirathen wie alle Andern und zeugen Kinder, aber sie vernichten die gezeugten nicht" [4]). Und um dieselbe Zeit mahnte Barnabas (c. 19) seine Mitchristen: „tödte kein Kind durch Abtreibung und vertilge es auch nicht nach der Geburt." Wenige Decennien später versicherte Athenagoras, daß jene Weiber, die in der heidnischen Welt gleichsam gewerbsmäßig den Abortus procurirten, von den Christen als Mörderinnen angesehen würden, und daß, wer ein Kind aussetze, des Kindsmordes schuldig sei [5]). Bekanntlich billigte sogar Plato die Aussetzung schwächlicher Kinder, der christliche Platoniker Justin dagegen sprach sich ganz unbedingt gegen solche Aussetzung aus [6]), und Basilius d. Gr. will eine Frau, die auf dem Wege gebiert und sich um ihr Kind nicht bekümmert (= es aussetzt), mit gleicher Buße

1) Gregor. Naz. orat. VIII. ed. BB. T. I. p. 225.
2) Chrysost. de Anna sermo III. ed. BB. T. IV. p. 729.
3) Ibid. T. XI. p. 159 sq.
4) Ep. ad Diognet. c. 5 in m. Ausg. der apostol. Väter p. 304.
5) Athenag. legat. c. 35.
6) Justin. Apolog. I. c. 29.

wie für die Tödtung (des Kindes, also mit 10 Jahren) bestraft wissen, wobei er andeutet, daß solche That früher mit lebenslänglicher Buße belegt worden sei [1]). Besonders häufig geschah es bei den Heiden, daß Frauen die Kinder, welche sie im Ehebruch empfangen hatten, entweder durch Abtreibung des Fötus oder auch erst nach der Geburt tödteten, und da auch einzelne Christen sich solchen Frevel beigehen ließen, verordnete die Synode von Elvira: wenn eine Katechumena Solches thue, solle ihr die Taufe bis aufs Todbett verschoben werden, habe aber eine Gläubige es gethan, so dürfe ihr auch auf dem Todbett die Communion nicht gereicht werden [2]), und die Synode von Ancyra i. J. 314 n. Chr. bestimmte: „Weiber, welche Unzucht trieben und die so entstandenen Kinder tödteten oder die Leibesfrucht abzutreiben suchten, wurden von den älteren Statuten bis an ihr Lebensende ausgeschlossen, wir aber haben Milderes bestimmt, daß sie eine zehnjährige Bußzeit in den festgesetzten Stufen auszufüllen haben“ [3]). Gleiches verordnet Basilius d. Gr. im ersten canonischen Brief c. 2 [4]); die Synode von Lerida i. J. 524 oder 546 aber setzte die Bußzeit auf sieben Jahre herab [5]).

Auch die weltliche Gesetzgebung konnte sich diesen christlichen Anschauungen nicht auf die Länge verschließen, und dem Wirken des christlichen Geistes ist es zu danken, wenn die dem Alterthum eigene tyrannische Gewalt der Väter über die Kinder allmählig auch staatlich beschränkt und in die gebührenden Grenzen eingewiesen wurde.

---

1) Basilii M. epist. canon. II. c. 32, jetzt ep. 199 p. 295. ed. BB. T. III. p. 295.

2) Conciliengesch. Bd. I. S. 154 u. 156. can. 63 u. 68. Gams, a. a. O. S. 128 ff.

3) Conciliengesch. Bd. I. S. 208.

4) Basilii M. Opp. ed. BB. T. III. p. 271.

5) Conciliengesch. Bd. II. S. 685.

Alphabetisches Register *).

*) Gefertigt von P. Pius Gams, O. S. B. in München.

C.

D.

M.

N.

Q.

R.

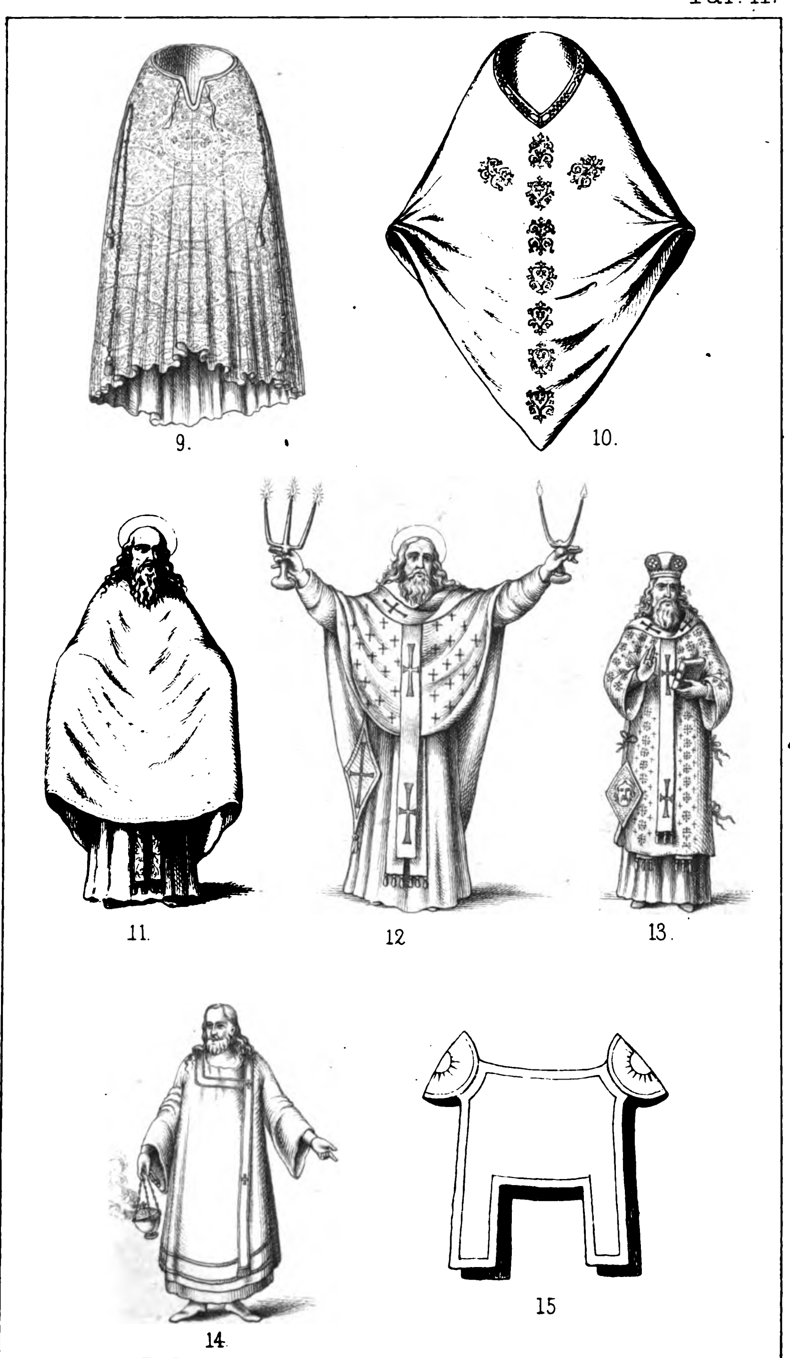
Druckfehler im 1. Bande.

Seite 212 Zeile 11 v. u. lies notione statt natione.
„ 242 „ 11 v. o. „ unabhängige statt abhängige.
„ 246 „ 3 v. u. in der Anmerkung 1 lies 940 statt 840.
„ 341 „ 12 v. o. lies sechzehnten statt sechsten.
„ 417 „ 14 „ „ „ 1233 statt 1232.
„ 433 „ 15 „ „ „ 14 statt 6.
„ 435 „ 11 v. u. „ 1672 statt 1670. Beizufügen ist zugleich das Citat: „s. unten S. 477."

Im 2. Bande.

„ 10 Zeile 3 v. o. lies 1258 statt 1158.
„ 137 „ 4 v. u. „ Juigne statt Juigny.
„ 202 „ 5 „ „ „ Honorius v. Autun statt Hugo v. A.
„ 300 „ 17 v. o. „ deprecamur statt deprecamus.


1.
2.
3.
4
5.
6
7
8.


9.
10.
11.
12
13.
14.
15

Taf. III.



